مكتبة
الدراسات الفلسفية

بين برجسون وسارتر

أزمة الحرّيّة

حبيب الشاروني

ماجستير فى الآداب بمرتبة الامتياز



دار المعارف

١٩٦٣

بين برجسون وسارتر

أزمة الحرية

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

الفهرس

مقدمة

الثورة على المادية والجبرية

تاريخ الفلسفة يشهد بأن التعارض بين المادية والروحية وبين الجبر والاختيار تعارض قديم . ومن أهم مظاهر هذا التعارض اهتمام الفلاسفة بمشكلة الحرية والبحث فى معناها ومدى إمكانها . ونحن نبغى فى هذا البحث دراسة هذه المشكلة — مشكلة الحرية — فى الفكر الفرنسى المعاصر ، ولكننا لن ندرسها فى جميع تطوراتها فى الفكر المعاصر ، فإن فترة الفكر المعاصر فترة مطاطة قد تطول أو تقصر كيفما تقضى وجهة النظر التى نتخذها . كما أننا لانريد أن نتابع دراسة الفكر الفرنسى أو أن ننظر إلى تاريخ الفلسفة الفرنسية من وجهة نظر مشكلة الحرية . وإنما نحن نريد أن نقتصر على دراسة مشكلة الحريةفى التفكير الفرنسى فى فترة معينة ، هى الفترة التى تستغرق السنوات السابقة على الحرب العالمية الأخيرة والتى تمضى إلى ما بعد الحرب ، وذلك بغية أن نبين كيف كانت هذه المشكلة فى الفكر الفرنسى السابق على الحرب مباشرة ، وكيف تطور هذا الفكر ، بمقتضى عوامل متعددة ، فأدى تطوره إلى قيام أزمة انتهت بظهور فلسفة جديدة للحرية ، هى فلسفة چان پول سارتر .

هذا إذن كتاب عن أزمة الفكر الفرنسى المعاصر. غير أن لهذه الأزمة مظاهر متعددة مختلفة يتصل بعضها بالسياسة أو بالاجتماع كما يتصل البعض الآخر بالأدب أو الأخلاق . وليس من شك فى أن هذه المظاهر المتعددة قد تضافرت فيما بينها ، وعملت على أن يضطرب الجو الفرنسى كله وأن يشعر بالأزمة ، كما عملت فى الوقت نفسه على إبراز معالم هذه الأزمة حتى استأثرت بالحياة الفرنسية فى مختلف مناحيها . ومن هنا فإن أى دراسة عميقة لهذه الأزمة لا يمكن أن تستقصى تلك المظاهر المتعددة وأن تلم بجميع مناحيها أو مختلف المجالات التى اضطربت بها ، وإنما علينا أن نقتصر على مظهر خاص ومجال معين لهذه الأزمة . ونحن نريد

فى هذا البحث أن نظهر هذه الأزمة بصدد مشكلة معينة هى مشكلة الحرية ، لنبين كيف عملت هذه الأزمة على تقويض الفلسفة البرجسونية ، وهى الفلسفة التى كانت سائدة فى فرنسا ، وكيف اقتضت هذه الأزمة ظهور فلسفة جديدة للحرية قد تبدو أكثر توافقاً من فلسفة برجسون مع الأوقات الصعبة التى كانت تعانيها فرنسا والمواقف العصيبة التى اجتاحت أوربا بوجه عام واستأثرت بفرنسا بوجه أخص .

دراستنا إذن تقتصر على فترة تقويض الفلسفة البرجسونية وإقامة فلسفة جديدة للحرية هى فلسفة سارتر . وهذه الفترة تكاد تنحصر فيما بين سنة ١٩٢٥ وسنة ١٩٤٠ . ففى هذه السنوات شاهد تاريخ الفلسفة انتهاء فلسفة للحرية هى فلسفة برجسون وظهور فلسفة أخرى للحرية هى فلسفة سارتر .

وإذن فليس الغرض دراسة فلسفة برجسون ، وإنما الإشارة إليها — فى شىء من الوضوح — من أجل أن نفهم معنى الفلسفة الجديدة لسارتر . فنحن لانعرض لبرجسون والفلسفة البرجسونية إلا لنبين كيف انهارت هذه الفلسفة وكيف انهارت القيم التى نادى بها برجسون، وكان من عوامل انهيارها ظهور فلسفة جديدة تمثل طابع العصر هى فلسفة سارتر .

ونظرية برجسون فى الحرية تتصل ولا شك بنظرية الفيلسوف الفرنسى إميل بوترو Emile Boutroux . وكل من برجسون وبوترو يحمل على المادية والجبرية ويقيم فلسفة روحية تقول بالحرية الإنسانية .

ولفهم هذه الفلسفة الروحية ، التى أعدت لموقف برجسون وتمثلت فى فلسفته ، سنشير بإيجاز — فى هذه المقدمة — إلى المحاولات التى أدت من ناحية إلى انتقاد الجبرية ، وتلك التى أدت من ناحية أخرى إلى ظهور الحرية كقيمة روحية .

أما الناحية الأولى فقد تمثلت فى فلسفة أنطوان أوجستان كورنو Antoine-Augustin Cournot . وكورنو يحاول أن يدلل على الحرية ، فهو ينادى فى المعرفة بعوامل الاحتمال واللاتعيين ، من حيث إن هذه العوامل تمتنع معها الضرورة المطلقة ، ويقول من جهة أخرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرها بصفة خاصة الوقائع أو الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة . ورغم أن القول بالصدفة — على نحو ما

يحللها كورنو[1]– لا يقتضى ضرورة القول بالحرية ، إلا أن القيمة التى تعنينا هنا من نظريات كورنو تنحصر فى نقده التفسير العلمى للظواهر العلمية المختلفة . إن التفسير العلمى يعنى إرجاع هذه الظواهر إلى قوانين وعلاقات مطردة. وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمى الوضعى ، تفسيراً آخر هو ضرورة تبين العوامل التاريخية – كالعوامل الجيولوجية مثلا – فى الظواهر الطبيعية ذاتها . وفى هذه العوامل التاريخية ظروف عارضة تقوم على الصدفة البحتة . فكأن كورنو إذن يربط بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية . وهو يرى أن كل ما يحمل فى تركيبه آثار الماضى ، سواء أكان ذلك بصدد المادة أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الإنسانية ، إنما هو فى صميمه تاريخى . فينبغى أن نميز بين المعطى التاريخى وبين المعطى النظرى . وإذا كان المعطى النظرى إنما يعنى جملة الظواهر التى تحددها قوانين الطبيعة ، والتى تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ، فإن المعطى التاريخى يتطلب ، حينما نكون بصدد أى حادث ، أن نتساءل ليس فحسب عن مبادئه ، وإنما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه . وتبعاً لذلك يميز كورنو بين الدراسات التى تتناول الطبيعة la Nature وتلك التى تتناول العالم le Monde ؛ إن الأولى تؤلف سلسلة العلوم النظرية sciences théoriques ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية والتاريخية sciences cosmologiques . ولا يوجد أى تفسير وضعى مطلق لوقائع العلوم العالمية ، وإنما هى ظواهر تحمل ، علاوة على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر اتفاقية أخرى سابقة عليها . وهكذا يرفض كورنو – فى مجال العلوم العالمية – التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القانون . وهو برفضه هذا إنما يؤدى إلى دحض الجبرية العلمية ، وبالتالى إلى إتاحة المجال للحرية .

وفى نفس هذا الاتجاه – أعنى اتجاه نقد التفسير العلمى وفكرة الجبرية –

---

(١) وهى عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معينتان وتقابلهما نفسه معين ، أما الناحية الكيفية فى هذا التقابل فهى شىء جديد يطرأ على السلسلتين من العلل .

Jean Wahl : The Philosopher's Way. (New-York — Oxford University Press, 1948), p. 124.

سار إميل بوترو . فقد بين بوترو ، لا سيما فى كتابه « فى إمكان قوانين الطبيعة » ،[٢] أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وإنما هى مجرد مناهج نضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباقاً تاما . إن التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بإرجاع الظواهر النفسية إلى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد إلى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها فى نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية . ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغى أن تخضع لما فى التفسير الرياضى من ضرورة منطقية . ولكن التجربة لاتظهرنا على مثل هذا الخضوع . أجل قد يكون لمثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث إنه يبسط الظواهر المختلفة . بيد أننا لو نظرنا إلى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لاتنطبق على درجات الوجود ، من حيث إن الوجود حقيقة واقعية لا يجانس الكم الرياضى . لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يحملها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود الواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لاتتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى . وإذا كان التباين ظاهراً بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث إن الأخيرة أكثر تعقيداً ، فإن هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية . وكلما تقدمنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة إلى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشيء من الإمكان ، أعنى لشيء من عدم الضرورة ومن الحرية .

هكذا ينتهى بوترو إلى هدم فكرة الحتمية العلمية ، وإلى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية . ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على مافى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا إلى تقرير الحرية .

---

(٢) Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature, (Librairie Félix Alcan, Paris 1921).

ونفس هذا الاتجاه – اتجاه نقد التفسير العلمي والجبرية العلمية كما رأيناه عند كورنو ثم بوترو – هو الذى نجده عند هنرى برجسون . حقيقة أن طريقة برجسون لنقد التفسير العلمي ولإظهار معالم الوجود تختلف – على نحو ما سنرى – عن طريقة بوترو ، إلا أن فلسفة بوترو تعتبر ولا شك من هذه الناحية إعداداً مباشراً لفلسفة برجسون .

وينبغى أن نلاحظ أن هذا الاتجاه الذى أعد لفلسفة برجسون قد تلاقى فى بعض النواحى مع اتجاه اثنين من العلماء هما : هنرى پوانكاريه وپيير دوهيم ، حاولا أن يبينا أن العلم الحديث إن هو إلا تركيب صناعى ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالى ثمة مجال أمام الحرية. لقد ذهب هنرى پوانكاريه Henri Poincaré إلى أن النظريات العلمية هى مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التى نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهى تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيراً أو ملائماً للبحث . فالنظريات العلمية ليست حاصلة فى ذاتها على قيمة مطلقة ، وإنما تعود قيمتها إلى مقدار يسرها أو ملاءمتها ، سواء أكان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلك أم نظريات الطبيعة(٣). فپوانكاريه يرى فى هذه النظريات مجرد تعريفات définitions ولكنها ليست « حقيقة » ، أعنى أنها لاتنفذ إلى الوجود الواقعى . وإلى مثل هذا الرأى ذهب أيضا من قبله پيير دوهيم Pierre Duhem : فقد بين فى كتابه « النظرية الفيزيقية ، موضوعها وتركيبها »(٤)أن النظريات العلمية إن هى إلا مجرد تصورات للظواهر الطبيعية لاتدعى النفاذ إلى جواهر الأشياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهر المشاهدة انطباقاً تاماً لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع . إنها بعيدة عن الواقع بما يتضمن من غنى وثراء ؛ فهى ليست إلا إطاراً نحاول أن نلائم بينه وبين الواقع ، دون أن تكون هذه الملاءمة تفسيراً كافياً للواقع . بهذا تظل النظريات العلمية نسبية ويظل المجال مفتوحاً أمام الحرية .

---

(٣) Poincaré, H.: La Science et l'Hypothèse (Flammarion, 1920), p. 67, 141, 193.

(٤) Pierre Duhem : La théorie physique, son objet et sa structure Chevalier et Rivière, Paris, 1906).

فإذا نظرنا إلى الناحية الثانية — أى تلك المحاولات التى أدت إلى ظهور الحرية كقيمة روحية — وجدنا أن فلسفة برجسون قد تأثرت كذلك بالاتجاه الروحى الذى تمثل عند كل من الفلاسفة الفرنسيين راڤيسون ولاشيلي وبوترو .

فعند راڤيسون نجد تمييزاً للحياة عن المادة البحتة ، وإقراراً للقيم الروحية التى تتضمنها شخصية الفرد ، لا سيما فى ميدان الفن والأخلاق . وإذا كان راڤيسون قد فرق ، فى رسالته « فى العادة »[٥] ، بين كل من الفعل المروّى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بإزاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدت كأنها ثلاثة حدود متمايزة عن بعضها ، فإنه قد جعل منها — كما يبدو فى كتابه « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر »[٦]— درجات ترجع فى نهاية الأمر إلى الروح فحسب . ومن هنا كانت فلسفة راڤيسون تعد بحق فلسفة روحية . إنها تمتاز — كما يقول لا شيلي [٧]— عن تلك الروحية التى تذهب فحسب إلى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينها أى رباط ، لأن الروحية عند راڤيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب إلى أن الفكر اللاشعورى الذى يعمل فى الطبيعة إنما هو عينه الذى يصبح شعورياً فينا ، وهو لا يعمل إلا من أجل أن يتاح له إنتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية إلى الصورة الشعورية . ففلسفة راڤيسون تنظر إلى العالم المادى كما تنظر إلى الشعور وترى الروح فى كل شىء . وعلى الرغم من أن كتابات راڤيسون كانت قليلة العدد إلا أنها قد تركت أثراً عميقاً فى الفكر الفرنسى . أجل إن طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا إلى مين دى بيران Maine de Biran وطريقته النفسية فى معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن راڤيسون ومذهبه الروحى الحيوى ، وهو نفس التيار الذى تمثل كذلك عند كل من جول لا شيلي وإميل بوترو . وإن العامل الذى لا ينبغى إغفاله كذلك هو عامل التأثير الشخصى : فنحن نعلم أن برجسون

---

(٥) Ravaisson, F.: De l'habitude (1838 — réédité en 1927, Alcan).

(٦) Ravaisson, F.: Rapport sur la Philosophie en France.

(٧) Lalande, André : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (Alcan, Paris, 1926), p. 793.

قد تخرج فى مدرسة المعلمين العليا على يد إميل بوترو ، وأن كلا من إميل بوترو وبرجسون درس على يد چول لا شيلي فى نفس المدرسة . فالاتصال الشخصى بين هؤلاء الفلاسفة هو الذى أتاح لهذا التيار الفلسفى أن يتصل ، وعمل على أن يختط كل منهم طريقه الفلسفى فى اتجاه واحد .

وكما رأينا أن هذا الاتجاه العام هو الخط السائد فى فلسفة رافيسون فإننا نراه كذلك فى فلسفة چول لا شيلي . إن هذه الفلسفة رغم انتمائها فى بعض نواحيها إلى تصورية كنط فإنها لاتقف عند اعتبار الفكر شرطاً للربط بين الظواهر التجريبية واعتبار الظواهر التجريبية وما تتضمنه من حتمية شرطاً لوجود الفكر ، وإنما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدأ آخر هو مبدأ الغائية . إن الآلية لاتفسر إلا الظواهر البسيطة التى يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . « والفكرة التى تعتمد فحسب على مافى الطبيعة من وحدة آلية تنزلق . . . على نحو ما إلى سطح الأشياء دون أن تغوص فى الأشياء ذاتها : وهى إذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ولا تكون إلا صورة فارغة وإمكانية مجردة لفكرة ما »[٨]. فالآلية إذن ليست كافية ، أو هى لا تفسر وحدة التجربة فى الظواهر الكيميائية والبيولوچية . إن هذه الوحدة تعنى أن المركبات الكيميائية والكائنات البيولوچية تنتظم على نحو خاص وتتسق حركاتها بحيث تؤدى إلى نفس النتائج ، أعنى نفس المركبات الكيميائية ونفس الكائنات البيولوچية . فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لا شيلي إلى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر فى الآلية ، وإنما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى أن الغائية ليست — كما تصورها كنط — مجرد مبدأ تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لغرائز عقلنا ، وإنما هى المبدأ الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالغائية هى المقولة الحقة للوجود ، وعليها يقوم الاستقراء العلمى .

لا شيلي إذن يذهب إلى إقامة نفس الفارق الذى قال به رافيسون بين الموجودات المادية والكائنات الحية . وإذا كانت هذه التفرقة وتفسير الكائنات الحية بمقتضى مبدأ الغائية هى التى تبين عن الاتجاه الحيوى فى فلسفة لا شيلي فإن هذه الفلسفة ،

---

(٨) Jules Lachelier : Du Fondement de l'Induction (Alcan, 1933), p. 77.

رغم تدعيمها للمذهب الحيوى الروحى ، تقر – كما يقول إميل بريبه –[٩] البداية التى ينطلق منها الحتميون ، أى مبدأ الآلية أو مبدأ التعيين ، دون أن تفحص هذه البداية ، بل إنها تؤيدها فلسفياً ، وتظل تابعة للعلم الطبيعى التى هى جزء منه .

وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً الخطوة الجديدة التى اتخذها إميل بوترو ، فإن نفس هذه البداية التى تقر الحتمية فى العلم الطبيعى هى التى عمل إميل بوترو – كما رأينا فى الاتجاه الأول – على انتقادها ودحضها . فإذا كانت فلسفة لاشيلى قد تقدمت من الحياة إلى الغائية فإن فلسفة إميل بوترو قد تقدمت كذلك من ظواهر الحياة إلى عدم التعيين أو الحرية . ورغم تقدم فلسفة بوترو من هذه الناحية على فلسفة لا شيلى ، فإنها تلتقى بها من ناحية أخرى ، وذلك بمقتضى متا بعتها لنفس الاتجاه الحيوى الروحى . إن بوترو يذهب مثل لا شيلى إلى التمييز بين المادة والكائنات الحية . فالكائن الحى يتحول باستمرار : إنه يغتذى وينمو ويتناسل؛ وهو يتميز بنوع خاص بعدم الثبات وبالمرونة[١٠]. ثم إن النظام العضوى شىء يختلف عن الاتحاد الكيميائى أو اجتماع الأجزاء المتشابهة ؛ إنه خلق نظام تتباين فيه الأعضاء ويتبع بعضها البعض الآخر . لذلك كان الكائن الحى يتميز باللاتجانس وبنوع من التسلسل أو التدرج فى المراتب الوظيفية . وعلى العكس من ذلك نرى العالم المادى خالياً من المراتب الوظيفية . فأجزاء المادة التى نحصل عليها بالقسمة الآلية هى أجزاء متشابهة لاتمايز فيما بينها .

بوترو إذن يميز بين الكائن الحى والمادة اللاعضوية من حيث إن الكائن الحى حاصل على عنصر جديد لا يمكن إرجاعه إلى الخواص الفيزيقية وهو التعضون أى النظام العضوى . « والتعضون يعنى أن يكون للكائن فرديته »[١١] ، وليس فى العالم المادى فردية أو ذاتية individualisation لأن المادة متجانسة . وليس الفرق بين العالم المادى والكائنات الحية قاصراً على هذا ، فإن الكائن الحى عبارة عن جهاز

(٩) Emile Bréhier : Transformation de la Philosophie Francaise (Flammarion. Paris 1950), p. 12.

(١٠) Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature (Librairie Félix Alcan, 9ème éd., Paris 1921), p. 78.

(١١) Emile Boutroux : De la contingence des lois de la Nature. p. 80.

يمتاز بالتناسق : إن أعضاءه مرتبطة وتؤلف كلا موحداً ، وعمله كذلك مشترك وموحد . فثمة اتساق بين الأعضاء ووظائفها . أما فى العالم المادى فليست الوحدة إلا علاقات ثابتة من التجاور ، وليس الاتساق إلا تأثيراً متبادلا .

هذا التمايز الذى يقيمه بوترو بين الكائنات الحية وبين المادة هو الذى يكشف لنا عن الاتجاه الحيوى فى فلسفة بوترو . وهذه الفلسفة لا تقتصر على إقامة التباين بين المادة والكائن الحى ، وإنما هى تمضى لتفرق كذلك بين الكائنات الحية وبين الإنسان ، فتكشف عن الاتجاه الروحى . وهذا الاتجاه الروحى يمثل بصفة خاصة فى إرجاع الظواهر الطبيعية إلى علل أرفع منها ، وتفسير الإمكان فى العالم بعلة عليا هى الله نفسه أو هى قوة إلهية نازلة من السماء . وتفرقة بوترو بين مراتب الوجود واعتبار الإنسان فى أعلى هذه المراتب هى التى تكشف لنا منذ البداية عن هذا الاتجاه الروحى فى فلسفة بوترو . إن هذه الفلسفة لا تبعد العالم فحسب عن فكرة الضرورة ، ولا تقتصر فقط على عدم إخضاع الكائن الحى لموضوعية القانون الرياضى ، وإنما هى ترمى أولا وقبل كل شىء إلى عدم إخضاع الإنسان لأى قانون طبيعى ، وذلك حين تميزه عن غيره من الكائنات الحية بالوعى أو الشعور . يقول بوترو : « إن الإنسان الذى هو حائز على الشعور إنما هو أكثر من كائن حى »(١٢).

فلسفة إميل بوترو هى إذن فلسفة تتابع المذهب الحيوى الروحى . إنها — كما رأينا فى الاتجاه الأول — تحمل على المادية والجبرية وتعارض الآلية لتحل محلها الغائية وتتيح بالتالى المجال للحرية الإنسانية .

وإذا كانت هذه الاتجاهات السابقة قد عملت على تدعيم المذهب الروحى فى الفلسفة الفرنسية وحاولت إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية ، فليس من شك فى أن الفيلسوف الأكبر الذى أقام مذهباً روحياً وعمل على دحض الآلية وتقرير الحرية الإنسانية من حيث هى واقعة مباشرة من وقائع الشعور الإنسانى هو هنرى برجسون . حقيقة أن هنرى برجسون قد تأثر إلى حد بعيد بهذه الاتجاهات السابقة

---

(١٢) Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature, p. 103.

وأن هذه الاتجاهات كانت إعداداً مباشراً لفلسفة برجسون ، غير أن فلسفة برجسون يمكن أن تعد بحق أول تجديد حقيقى فى الفلسفة الفرنسية منذ نهاية القرن السابع عشر أى منذ نشر مالبرانش كتبه الفلسفية .

الفصل الأول

فلسفة برجسون ونظرية الحرية

أولا : الكيف والديمومة

لم يتناول برجسون مشكلة الحرية باعتبارها موضوعاً فلسفياً قائماً بين غيره من الموضوعات الفلسفية ، وإنما اتخذ لها طريقاً جديداً يتأدى به مباشرة إلى الحرية ذاتها وإلى التحقق منها باعتبارها واقعة أولية . ومن هنا فإن دراستنا لنظرية برجسون فى الحرية تعنى دراستنا للمنهج الذى اصطنعه برجسون . بيد أن المنهج عند برجسون ليس منهجاً عاماً ، وإنما هو يتعدد بتعدد المسائل الفلسفية ذاتها : فكل مسألة خاصة معينة تتطلب بالمثل نظرة خاصة وطريقاً معينا ، ويتناولها برجسون فى كتاب خاص بها . ولقد تأدى برجسون إلى نظريته فى الحرية فى كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور »[1] ابتداء من موقف نقدى معين اتخذه إزاء الآليين من أصحاب النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفزيائى ؛ فمن هذا الموقف الانتقادى اتجه برجسون إلى تناول مسألة الزمن ، ومن مسألة الزمن اتجه إلى مسألة الشعور النفسى ومن ثم إلى مسألة الحرية .

نقطة البداية إذن فى نظرية برجسون عن الحرية هى موقفه الانتقادى من علم النفس الفزيائى . ودراستنا لهذا الموقف الانتقادى ستكشف لنا — على نحو ما سنرى فى المقال التالى — عن أنه ليس فحسب طريقاً يؤدى إلى القول بالحرية ، وإنما هو كذلك وقبل ذلك طريق يبدأ بالحرية ، أو هو طريق يبدأ بممارسة الحرية .

ونحن قد عرفنا أن هذا الموقف الانتقادى هو الموقف الذى اتخذه إميل بوترو ،

---

(١) Henri Bergson : Essai sur les Données Immédiates de la Conscience (P.U.F., 68ème éd., Paris 1948) .

وهذا الكتاب هو مرجعنا الأساسى فى دراسة نظرية برجسون فى الحرية .

وأن برجسون قد تتلمذ على بوترو فى مدرسة المعلمين العليا . فليس غريباً إذن أن يبدأ برجسون مثل أستاذه بالحملة على الآلية وقد كانت سائدة كذلك فى عصر برجسون . وليس معنى ذلك أن الفلسفة البرجسونية ترتد برمتها إلى فلسفة بوترو ؛ إن بوترو قد اتجه فى كتابه « فى إمكان قوانين الطبيعة » إلى نقد التفسير العلمى فى الميادين العلمية المختلفة وبصدد درجات الوجود المتباينة . أما برجسون فقد اتجه فى كتابه « مقال عن معطيات الشعور المباشرة » إلى نقد التفسير العلمى الرياضى للظواهر النفسية . أجل إن هذا التفسير الرياضى يرجع فى نهاية الأمر إلى الآلية وإلى المذهب المادى ، كما أن برجسون قد قرأ كتاب بوترو وتأثر به ، ولكن امتياز برجسون هو فى اقتصاره على معالجة مسألة خاصة معينة هى مسألة التعبير عن الكيفيات النفسية وعما يقوم بينها من علاقات تعبيراً فيزيقياً رياضياً . لذلك نجده يهتم فى الفصل الأول من كتابه « مقال عن معطيات الشعور المباشرة» بمعالجة المفكرين الذين أسسوا علم السيكوفيزيقا . إلا أنه لم يقف عند عرض تلك المعالجة ونقدها ، بل أراد بمنا سبتها أن يوضح لنا موضوعات رئيسية ثلاثة هى : طبيعة كل حال من أحوال النفس ، ثم اتصال الحالات الشعورية فى صيغة الديمومة ، وأخيراً مشكلة الحرية .

ونحن سنتابع فى هذا المقال دراسة برجسون للموضوعين الأول والثانى لنستطيع — فى المقال التالى — أن ننظر فى نظرية الحرية عند برجسون ، وأن نرى كيف تؤدى الفلسفة البرجسونية إلى القول بالحرية ، وكيف جاءت هذه الحرية مباينة تماماً عن المعانى السابقة التى فهمها الفلاسفة من مشكلة الحرية . وفى دراستنا للموقف البرجسونى من الحرية سنقتصر على الرجوع إلى كتاب « مقال عن معطيات الشعور المباشرة » لأن الموقف واضح فيه أشد الوضوح .

ا — فكرة الشدة فى الحالات النفسية

أما الموضوع الأول ، وهو خاص بطبيعة الحالات النفسية ، فقد خصص له برجسون الفصل الأول من كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » ، وبين لنا فى هذا الفصل أن إدراكنا للشدة فى الحالات النفسية المختلفة يعود إما إلى تقديرنا لعدد الحالات البسيطة التى تتسرب إلى الحالة الأصلية وتنضاف إليها ، كما هو الأمر فى الحالات النفسية القائمة بذاتها أو المكتفية بنفسها مثل المشاعر العميقة والانفعالات الحادة ، وإما إلى تقديرنا لكم العلل الخارجية وخلطنا بين المؤثر

الفيزيقى والحالة النفسية ، كما هو الأمر فى الحالات الشعورية المتمثلة عن سبب خارجى أو التى تصاحبها تغيرات جسمية مثل الإحساس بالصوت أو بالحرارة أو بالثقل أو بالضوء . يقول برجسون: « إن فكرة الشدة تقوم عند التقاء تيارين يحمل إلينا أحدهما من الخارج فكرة المقدار الممتد ويحمل إلينا الآخر من أعماق الشعور صورة الكثرة الباطنية » [٢]. ومعنى ذلك أننا ننظر فى الحالتين إلى الظواهر النفسية باعتبارها مقادير يمكن أن تزيد أو تقل .

بيد أننا لو أمعنا النظر فى الحالات النفسية الأولى ، أعنى الحالات الصرفة التى لاعلاقة لها بالامتداد مثل الفرح أو الحزن أو الهوى أو الانفعال الجمالى ، لتبينا أن هذه الحالات كيف محض وأن درجات الشدة ليست إلا تبدلات كيفية . فمشاعرنا تتغير فى كيفيتها كلها ونحن إنما نشاهد تتالياً فى الكيفيات المختلفة لاتزايداً كمياً فى الحالة ذاتها . إن الرغبة الضعيفة مثلا[٣] قد تتحول إلى هوى عميق فيبدو لنا أنها قد ازدادت شدة بينما هى فى واقع الأمر قد نفذت إلى عدد أكبر من العناصر النفسية وصبغتها بلونها الخاص فتغيرت بالتالى جميع إحساساتنا وأفكارنا . فليست الرغبة إذن كماً يتزايد وإنما هى كيف يتغير .

وعلى نفس النحو يتضح لنا أن اشتداد الأمل أو الفرح ليس إلا تبدلات كيفية تطرأ على مجموع حالاتنا النفسية وتغير بالتالى من مشاعرنا كلها . كذلك الأمر فى الإحساسات الجمالية والإحساسات الأخلاقية : فليس اشتداد الإحساس الجمالى إلا « تسرب عناصر جديدة يمكن أن نراها فى الانفعال الأصلى وتبدو كأنها تزيد من مقداره بينما هى لاتعدو تغيير طبيعته»[٤]. وليس اشتداد الشفقة مثلا إلا « نمواً كيفياً وانتقالا من الاشمئزاز إلى الخوف ومن الخوف إلى التعاطف ومن التعاطف إلى التواضع »[٥] . فالشدة إذن لا تعنى بقاء الحالة النفسية عينها مع اختلاف مقدارها ، وإنما هى تعنى تغير الحالة النفسية ذاتها .

غير أن المسألة تزداد صعوبة حينما نمضى إلى النظر فى الإحساسات الخالصة

---

(٢) Bergson, H.· Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, p. 54.

(٣) Ibid., p. 6.

(٤) Ibid., p. 9.

(٥) Ibid . p. 15

التى ترتبط بعللها الخارجية ارتباطاً قوياً ، كما هو الحال مثلا فى المجهود العضلى ، حيث يبدو الشعور منبسطاً فى الخارج وتبدو الشدة امتداداً مكانياً . فنحن نعتقد حين نشد أكثر وأكثر على قبضة اليد أن ثمة حالة وجدانية واحدة تتغير كماً وتزيد مقداراً دون أن نلاحظ « أن الشعور الظاهر بالقوة الأشد فى مركز معين من الكائن الحى يرجع فى الواقع إلى إدراكنا بأن سطحاً أوسع فى الجسم يساهم فى العملية »(٦). ونحن نعتقد كذلك حين نرفع أثقالا متزايدة فى الوزن أن هناك «ازدياداً مستمراً من القوة النفسية المزد حمة فى الذراع »(٧) دون أن نلاحظ أننا نقيس الحالة النفسية بالحركات الواعية التى تصاحبها . إن الشدة هنا بالمثل لا تعنى بقاء الحالة النفسية مع اختلاف مقدارها وإنما تعنى تغير الحالة كيفاً ، « إذ يصبح الثقل تعباً ويصبح التعب ألماً »(٨).

جملة القول إذن هى أن « وعينا بازدياد المجهود العضلى يرجع إلى إدراكنا المزدوج لعدد أكبر من الإحساسات التى تحيط به ولتغيير كيفى يحدث فى بعض هذه الإحساسات »(٩).

ولا يختلف الأمر عن ذلك حينما نقدر الشدة فى حالة الانتباه : إننا نعتقد أننا نعى اشتداداً متزايداً فى النفس أو مجهوداً لامادياً ينمو ويكبر بينما نحن ننظر فحسب إلى الحركات التى تصاحب الانتباه . والحقيقة — كما يقول برجسون — هى أننا لانجد فى الانتباه حين نحلله « غير إحساس بتقلص عضلى ينتشر على السطح أو يتغير فى طبيعته فتتحول الشدة إلى الضغط ثم إلى التعب ثم إلى الألم »(١٠) . فاشتداد الانتباه ليس تزايداً كمياً لحالة معينة وإنما هو تغير هذه الحالة .

كذلك الأمر فيما يختص بالانفعالات القوية مثل الخوف أو الغضب : فهنا أيضاً يرجع إدراكنا للشدة إلى تقديرنا لعدد الإحساسات التى تحيط بالانفعال الأصلى وبطبيعة هذه الإحساسات ، كأن نقدر الخوف باضطراب النبض وإسراعه . فإذا كان الانفعال هادئاً مستكناً تحولت هذه الإحساسات إلى عناصر باطنية ،

---

(٦) Les Données Immédiates, p. 1 .
(٧) Ibid., p. 19.
(٨) Ibid., p. 19.
(٩) Ibid., p. 19.
(١٠) Ibid., p. 21.

مثل الأفكار والذكريات ، ورجعنا فى تقديرنا لشدة الانفعال إلى هذه العناصر الباطنية . أما إذا كان الانفعال حادًّا ثائراً انعكست هذه العناصر إلى الخارج ، كأن يخفق القلب أو تشتد اللهثات ، ورجعنا فى تقديرنا لشدة الانفعال إلى الإحساسات التى تحيط به وتحل محل العناصر الباطنية . فالشدة فى الحالين تشمل — كما يقول برجسون — كثْرة من الحالات البسيطة التى يتبينها الوعى فيها بشىء من الغموض(١١).

هكذا تنقلب الشدة فى الحالات النفسية إلى مقادير وتتحول الفروق الكيفية إلى فروق كمية .

فإذا نظرنا بالمثل إلى الإحساسات العاطفية ، كاللذة والألم ، تبينا أننا نقدر شدتها بعدد الحالات النفسية التى نستشفها فى قلب الإحساس الأصلى ، والتى تصاحب أو تترجم عما نقوم به إزاء الإحساس الأصلى من ردود فعل أو عما نتحفز لأن نقوم به فى المستقبل . « إننا نحدد شدة الألم بعدد أجزاء الجسم وامتداد هذه الأجزاء التى تشارك فى الألم »(١٢) . غير أننا إذا اعتبرنا الألم بمعزل عن ردود الفعل تبينا أن شدته كيف محض وليست كمًّا متزايداً . ونحن نقدر كذلك شدة اللذة إما بميلنا نحوها ، أى بالحركات التى نقوم بها فى نزوعنا نحو اللذة التى يتمثلها إدراكنا ، وإما بجمودنا فيها ، أى مقاومتنا لما يلهينا عن اللذة التى نتذوقها بالفعل . ولكنا إذا نظرنا إلى اللذة بمعزل عن الحركات التى يتضمنها ميلنا للذة أو بمعزل عن هذه القوة الجامدة تبينا أن اللذة حالة وليست مقداراً .

نحن إذن نقلب التغير الكيفى إلى مقدار كى يزيد أو ينقص . هذا موقفنا فى حياتنا ولغتنا المعتادة ، وهو موقف العلماء والفلاسفة الذين يعارضهم برجسون . ودراسة برجسون لهذا الموقف لا تتناول فحسب تلك الحالات النفسية القائمة بذاتها ، وإنما هى تبين لنا أيضاً أننا نقع فى نفس الخطأ فيما يختص بالحالات الشعورية المتمثلة عن سبب خارجى ، حين نظن أنها مقادير يمكن أن نقيسها وأن نقدر كمها . أجل إن بعض هذه الإحساسات قد يحمل طابعاً عاطفيًّا فيكون تقديرنا

---

(١١) Les Données Immédiates, p. 23.

(١٢) Ibid., p. 27.

لشدتها راجعاً عندئذ إلى ماتثيره فينا من ردود الفعل ، غير أن الإحساسات التمثيلية البحتة الخالية من أى طابع عاطفى لا يمكن كذلك أن تزيد أو تنقص علتها الخارجية دون أن تثير فينا حركات تعيننا هى أيضاً على أن نقيسها. أما حينما تتلاشى ردود الفعل فإننا لانلبث أن نقدر الإحساس بعلته الخارجية ونعبر عن الشدة بالمقدار ، رغم أن الإحساس كيف بحت بينما العلة الخارجية امتداد يقاس. يقول برجسون : « إننا نقيم كم العلة فى كيفية المعلول »(١٣).

هكذا نفعل فى تقديرنا للإحساس بالصوت أو بالحرارة أو بالثقل أو بالضوء . إننا نخلط عندئذ بين الأحوال النفسية وبين المؤثرات الفيزيقية التى تتسبب فى حدوثها أو الظواهر الجسمية التى تصاحبها . فليست إحساساتنا هى المقيسة فى الواقع وإنما نحن نقيس عللها الطبيعية أو نتائجها البدنية . « إننا نقول عن صوت إنه أعلى لأن الجسم يبذل مجهوداً كأنه يريد أن يبلغ شيئاً أعلى فى المكان »(١٤). فنحن نقدر شدة الصوت بإدخالنا المجهود العضلى الذى نبذله لكى يخرج الصوت ، أو بإدخالنا الاهتزاز الذى نعلله به . غير أننا إذا غضضنا النظر عن هذا الاهتزاز الذى نشعر به أحياناً فى الرأس أو الجسم ، والذى يهتم بتحديده علم الفيزيقا ، لتبينا أن الصوت كيف محض لا يمكن إطلاقاً أن يحدد أو أن يقاس . ونحن نقدر كذلك إحساسنا بالحرارة أو بالبرودة تقديراً عددياً ، كأن الإحساس مقدار يزيد وينقص ، بينما نحن نقيس فى الواقع طول المسافة التى تفصلنا عن مصدر الحرارة ، أو كتلة الجسم الخارجى موطن الحرارة ، أو الحركات التى نقوم بها إزاء إحساسنا بالحرارة وتعبر عن انفعالنا بها أو مقاومتنا لها . إن إحساساتنا كيفيات بحتة واختلافها هو اختلاف كيفى لا كمى . فليس إحساسنا بالحرارة عندما نلمس ماء فى درجة الغليان هو ضعف الإحساس الناشئ عن لمس الماء فى درجة ٥٠° أو هو عشرة أضعاف الإحساس الناشئ عن لمس الماء فى درجة ١٠° ، وإنما هو إحساس آخر مغاير للإحساس الأول . هكذا أيضاً نقدر إحساسنا بالوزن تقديراً كمياً عددياً حين ننظر إلى الجسم الذى نضعه على راحة اليد ونلاحظ حجمه ومظهره الخارجى ، أو نلاحظ

---

(١٣) Les Données Immédiates, p. 31.

(١٤) Ibid., p. 34.

الحيز الذى يشغله ،أوحين ننظر إلى الحركات العضلية التى نقوم بها لا حتمال الجسم. ولو أننا صرفنا النظر عن هذه العلل الفيزيقية وهذه التغيرات البدنية لاكتشفنا أن الإحساسات بالأوزان المختلفة هى إحساسات متباينة فى الكيف لاتمت إلى اعتبار الكم أو العدد . إن الأوزان قد تختلف فى الكم اختلافاً يسيراً ضئيلا فلايستتبع ذلك اختلافاً فى الإحساس بالوزن . فالفارق إذن واضح بين الإحساس وهو كيف محض وبين العلة الخارجية وهى كم يزيد أو ينقص . كذلك نحن نقدر إحساسنا بالجهد تقديراً كمياً ونقول إننا نبذل جهداً أقل أو جهداً أكثر بينما نحن فى الحقيقة إزاء كيفية شعورية متباينة لا تحتمل الزيادة أو النقصان كما تحتمل المقادير الطبيعية. أما شعورنا بازدياد المجهود فيرجع إلى أننا ندخل فى الاعتبار لا الكيفية الشعورية وإنما مساحة الجسم التى تشترك فى الجهد الذى نبذله . وعلى نفس النحو نقدر إحساسنا بالضوء تقديراً كمياً بينما نحن ننظر فى الواقع إلى العلة الخارجية . إن العلة الخارجية قد تزيد أو تنقص أما الإحساس فيتمايز كيفياً : إنه قد يكون تارة إحساساً بالضوء الساطع وقد يكون تارة أخرى إحساساً آخر بضوء باهت يباين الضوء الأول ويختلف عنه . ولكنه فى كلتا الحالتين لا يطرد زيادة أو نقصاناً مع المؤثر الفيزيقى، أى مع العلة الخارجية كما يزعم السيكوفيز يقيون . والواقع أن لا نسبة البتة بين المؤثر والإحساس ، وليس أمعن فى الخطأ من دعوى السيكوفيزيقيين حين يقيسون النسبة بين المؤثر والإحساس وحين يقيسون الإحساس نفسه ويقارنون فيما بين الإحساسات المختلفة . إن الإحساسات المختلفة كيفيات محضة لا تحدث إلا متعاقبة ولا يمكن بالتالى إخضاعها للقياس .

ب — فكرة الكثرة الباطنية

هذه إذن هى النتيجة التى يصل إليها برجسون فى دراسته لشدة الإحساس وتمييزه بين كم العلة وكيف المعلول . غير أننا قد رأينا كذلك أن تقديرنا لشدة الحالة الشعورية يرجع إلى أننا نستشف فى الحالة الأصلية كثرة من الوقائع النفسية البسيطة. وهنا يعود برجسون إلى دراسة هذه الكثرة الباطنية ليبين لنا أنها كثرة كيفية تقوم فى الزمان وتختلف من ثمة عن الكثرة العددية التى تحدث فى المكان . يقول برجسون : « إنه يوجد نوعان متباينان من الكثرة : كثرة الأشياء المادية التى تؤلف مباشرة عدداً من الأعداد وكثرة الوقائع الشعورية التى لا تأخذ شكل العدد دون وساطة

تمثيل رمزى يدخل فيه المكان حتماً»(١٥) . فنحن لانعد المشاعر والإحساسات والأفكار إلا بعد أن نتمثلها وحدات متشابهة تملأ محلات متمايزة من المكان. هكذا نفعل مثلا(١٦) عندما نسمع وقع أقدام فى الشارع فنتمثل الشخص السائر ونتمثل كل صوت من الأصوات المتتابعة يحل فى نقطة من المكان حيث يضع قدمه ، ونعد إحساساتنا فى المكان ذاته الذى تصطف فيه عللها المحسوسة . وهكذا أيضاً نفعل عندما نسمع ضربات جرس بعيد فنتمثله فى المكان يتردد ذهاباً وعودة أو نتمثل الأصوات المتتابعة فى مكان خيالى . غير أننا إذا حاولنا أن نغض النظر عن هذا التمثيل الرمزى ، والتفتنا إلى شعورنا الداخلى ، لتبينا أن ضربات الجرس التى تصلنا متعاقبة فى الزمان تنتظم فيما بينها وتتداخل ، كأنها لحن موسيقى يحدث فى الشعور إيقاعاً خاصاً. إننا عندئذ لانعد الأصوات ولا نرصها فى أى محيط متجانس، وإنما نكون ما نسميه كثرة غير متمايزة ، ونشعر بالتأثير الكيفى الذى تطبعه فينا كثرة هذه الإحساسات . إن هذه الإحساسات تنتظم وتتداخل فتزيد ثروتها أكثر وأكثر . إنها تمتزج بثروة الأنا النامية وتتدفق مع أحوال الشعور المعاقبة المتصلة .

وهكذا نرى أن هناك مجالين مختلفين للكثرة : مجال هو كثرة حدود نعدها أو نتصورها قابلة للعد فنرصها فى المكان ، ومجال آخر هو الكثرة الشعورية التى نتبينها فى تعاقب حالاتنا تعاقباً زمانياً متصلا . المجال الأول هو المكان الذى تنتشر عليه أحوال النفس والمجال الثانى هو الزمن الذى تتعاقب معه أحوال النفس . وبرجسون يسمى هذا الزمن الذى هو مجال الشعور والذى يتميز بالاتصال والتداخل المستمرين — يسميه بالزمن الحقيقى أو بالديمومة la durée .

أجل إننا نعتقد فى معظم الأحيان أننا نقيس هذه الديمومة وأننا نقسمها إلى أجزاء متعاقبة تتعاقب معها حالاتنا الشعورية متمايزة بعضها عن بعض ، إلا أن الديمومة التى نتمثلها على هذا النحو كأنها وسط متجانس ليست فى الواقع إلا تصوراً هجيناً ناشئاً عن إدخالنا فكرة المكان فى مجال الشعور الخالص . إن المكان — عند برجسون — وسط متجانس وخال بالتالى من أى تنوع فى الكيف . والأشياء

(١٥) Les Données Immédiates, p. 65.

(١٦) Ibid p. 64.

الحالة فى مكان تؤلف كثرة مرصوصة متمايزة وخالية من أى تداخل ، بحيث يمكننا أن نضع بينها فواصل وأن نعدها ونحدد مقدارها . فإذا ما تسربت فكرة الوسط المتجانس إلى مجال الشعور الخالص وأقحم المكان فى الديمومة المحضة لم تعد ثمة ديمومة حقيقية وإنما تصبح مزيجاً من فكرتى الزمان والمكان يصح أن نطلق عليها لفظ « الزمان المكانى » .

يمكننا إذن – كما يقول برجسون – أن نحصل على تصورين مختلفين للديمومة : « التصور الأول خالص من كل اختلاط ، والتصور الثانى تتسرب إليه خلسة فكرة المكان »(١٧) . فإذا كنا قد ألفنا أن نرص حالاتنا الشعورية وندركها متقاربة لا متداخلة بحيث « يتخذ التعاقب شكل خط مستمر أو شكل سلسلة تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل »(١٨) ونعبر هكذا عن الديمومة بالامتداد ، فإن التصور الأول للديمومة الخالصة يمكن كذلك أن ينكشف لنا خلال الصيغة التى يتخذها تعاقب حالاتنا الشعورية حين نترك حياتنا تنساب ونحجم عن إقامة فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة . إننا عندئذ لانرص هذه الحالات بجانب الحالة الراهنة كنقطة بجانب أخرى وإنما ننظمها معها كما يحدث عندما نتذكر إيقاعات لحن موسيقى تذوب بعضها فى بعض : فرغم أن هذه الإيقاعات تتعاقب إلا أننا ندرك الواحدة فى الأخرى ، وهى فى مجموعها تشبه كائناً حيًّا تتداخل أجزاؤه رغم تمايزها . والدليل على ذلك هو أننا حين نستمر أثناء العزف مدة أطول مما ينبغى على نوتة معينة من لحن موسيقى ، فيختل بالتالى الإيقاع الرتيب لهذا اللحن ، لا ينبهنا إلى أخطائنا طول الاستمرار على هذه النوتة ، وإنما التغير الذى يطرأ على اللحن نتيجة لذلك الاستمرار . وهذا التغير هو تغير كيفى يحدث فى مجموع العبارة الموسيقية . فنحن نستطيع إذن أن نتصور التعاقب دون أن يكون فيه ثمة تمايز وإنما كتداخل متبادل أو كانتظام ونمو كيفى ، فينكشف لنا عندئذ الزمان الحقيقى ونحصل على تصور خالص لفكرة الديمومة المحضة .

حـ – فكرة العدد وفكرة الحركة

وإلى نفس هذه النتيجة يصل برجسون بتحليله لكل من فكرة العدد وفكرة

---

(١٧) Les Données Immédiates, p. 74.

(١٨) Ibid., p. 75.

الحركة : إن فكرة العدد تفترض فعلاعقلياً هو فعل العد . ونحن إذا تأملنا فى فعل العد اتضح لنا أن هناك مظهرين ينبغى التمييز بينهما : المظهر الخيالى المكانى للعدد وهو تركيب مادى أو انبساط متجانس نفترضه وراء العدد ، والمظهر الشعورى وهو عملية ديناميكية محضة ، تشبه إلى حد ما ذلك الإحساس الكيفى الصرف الذى يتمثل به السندان عدد ضربات المطرقة المتزايدة عليه . يقول برجسون : « إن هناك مظهرين للعملية التى نعد بمقتضاها وحدات نكون منها كثرة واضحة : فمن جهة تعتبر هذه الوحدات متشابهة ، الأمر الذى لا يمكن تصوره إلا إذا رصت هذه الوحدات فى وسط متجانس . غير أنه ، من جهة أخرى ، إذا أضيفت وحدة ثالثة إلى الوحدتين الأوليين فإنها تغير طبيعة الكل ومظهره وكذلك إيقاعه »[١٩] .

فإذا كان الوسط المتجانس الذى نفترضه لنرص فيه الوحدات العددية ليس إلا مكاناً يتزايد كلما نتقدم فى العد، أى تنضاف له أجزاء بازدياد الوحدات التى نعدها، فإن فعل العد ذاته إنما هو فعل الشعور . إنه يدل على تعاقب متصل لأحوال الشعور بحيث تتركب هذه الأحوال فيما بينها تركيباً عضوياً حيوياً، وبحيث يكون هذا التركيب جديداً جدة متصلة لأنه يحمل الماضى وينتظم معه فيغير معناه ولأنه يليه فى الوقت ذاته .

فإذا نظرنا إلى الحركة تبينا بالمثل أن هناك مكاناً متجانساً نتوهمه باستمرار وراء فعل الحركة ذاته . يقول برجسون : « ينبغى أن نميز فى الحركة بين عنصرين مختلفين هما المكان الذى نجتازه والفعل الذى بمقتضاه نجتاز هذا المكان أو هما الأوضاع المتتالية والتركيب الذى يضم هذه الأوضاع . فالعنصر الأول من هذين العنصرين هو كم متجانس بينما العنصر الثانى ليس له وجود حقيقى إلا فى شعورنا »[٢٠] .

غير أننا قد اعتدنا هنا أيضاً أن نخلط بين هذين العنصرين ونمزج بين الحركة والمكان الذى تم فيه . لهذا نعتقد أن الحركة متجانسة وقابلة للقسمة بينما نحن فى واقع الأمر نلصق بها تجانس المكان وقابليته للقسمة . أجل إن الأوضاع المتتالية التى يجتازها المتحرك أثناء حركته تشغل بالفعل مكاناً ، ونحن نلتفت إلى هذا المكان

---

(١٩) Les Données Immédiates, p. 92.

(٢٠) Ibid., p. 83.

من حيث هو مجال الحركة ، غير أن نفس فعل الحركة ، أعنى العملية التى ينتقل المتحرك بمقتضاها من موضع إلى آخر ، هى عملية تشغل الزمان الحقيقى وتفلت من المكان . إنها عملية ليس لها وجود حقيقى إلا بالنسبة للمتحرك ذاته إذا كان فى إمكان هذا المتحرك أن يشعر بها ، أو بالنسبة للمشاهد إذا كان فى إمكانه أن يلتقط الحركة بنظرة واحدة . يقول برجسون : « إننا هنا لسنا بإزاء «شىء» وإنما بإزاء «تقدم» ؛ فالحركة من حيث هى انتقال من نقطة إلى أخرى إنما هى تأليف ذهنى وعملية نفسية »[٢١]. وإذا كان الإيليون قد ذهبوا إلى انكار الحركة كما يتضح من مثال أخيل والسلحفاة فإن ذلك راجع إلى خلطهم بين فعل الحركة والمكان الذى يجتازه المتحرك . إن الحركة عندهم مؤلفة من أجزاء شبيهة بأجزاء المسافة التى تفصل بين نقطتين ، وهى قابلة بالتالى لأن تتجزأ مثلها إلى مالانهاية . لذلك ظن الإيليون أنه لن يمكن اجتياز هذه المسافة وأن أخيل لن يلحق بالسلحفاة . ولكن الحقيقة — كما يقول برجسون — هى أن كل خطوة من خطوات أخيل إنما هى فعل بسيط غير قابل للتجزئة ، ولذلك فإن أخيل لابد أن يسبق السلحفاة بعد مرور عدد معين من هذه الأفعال[٢٢].

دراسة الحركة إذن كشفت لنا عن أننا نفترض وسطاً متجانساً وراء الحركة ذاتها ، أعنى من حيث هى فعل لا يشغل مكاناً وإنما يحدث فى الزمان . ونحن لو نظرنا فى طريقة العلم — لا سيما العلوم الفيزيقية مثل الفلك والميكانيكا وهى علوم تصطنع المنهج الرياضى — حين تقيس الحركة فى سرعتها أو بطئها وحين تقيس الزمن الذى تستغرقه حادثة من الحوادث ، رأينا أن هذه العلوم لا تقيس فى الواقع إلا ذلك الوسط المتجانس ، أعنى الزمان المكانى الذى تحدثنا عنه . فحين يقيس العلم الزمن الذى يستغرقه متحرك يجتاز مسافة مائة متر ، يسجل أولاً المعية الحاصلة بين بدء الحركة ووضع معين لعقارب الساعة ثم يسجل ثانياً معية أخرى عند وصول المتحرك . وفى خلال ذلك يمكنه أن يسجل معيات أخرى كلما مر عقرب الساعة

---

(٢١) Les Données Immédiates, p. 82.

(٢٢) Ibid., p. 84.

على أقسام الميناء . كأن قياس زمن الحركة هو حساب عدد معين من المعيات . إن هذه العملية تعبر فقط عن عدد معين من الحوادث موزعة على طول خط ولا تتعرض إطلاقاً إلى الديمومة ذاتها .

من هذا يتضح لنا أن العلم لايحتفظ من الزمان إلا بالمعية . فهو يحذف الديمومة الحقيقية بحيث لا يبقى إلا زمان متجانس هو عين المكان الذى رأينا العلم يفترضه وراء العدد ووراء الحركة .

د – الديمومة

فإذا أردنا أن نكشف عن الزمان الحقيقى ، أى عن الديمومة التى نحس بها ونحياها ، يجب علينا أن ننعزل عن العالم الخارجى وأن نتجه نحو العالم الداخلى نشاهد حالاتنا الباطنية فى تعاقبها وامتزاجها وتقدمها المستمر . وعندئذ نشعر بتدفق الزمان الحقيقى حيث يجتمع الماضى والحاضر فى دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة ويندفع متجدداً فى اتجاه المستقبل .

وحينما ننظر فى هذا الزمان الحقيقى ، أى فى الديمومة التى لاتنى تتدفق دون أن تكون قابلة للتجزئة ، نتبين مباشرة استحالة الفصل بين حالاتنا الباطنية المتعاقبة . إن هذه الحالات ليست كثرة متمايزة من الأحداث المتعاقبة وإنما هى كثرة متداخلة متصلة بحيث يستحيل أن نتحدث عن حالة نفسية تظل دائماً على ما هى عليه دون أن تتغير . بل إن أكثر حالاتنا الباطنية ثباتاً ، مثل إدراكنا البصرى لموضوع خارجى ساكن ، هى أيضاً فى تغير مستمر . يقول برجسون : « عبثاً يظل الموضوع على ما هو عليه ، وعبثاً أنظر إليه من جهة بعينها ومن زاوية بعينها وفى اليوم ذاته ، فإن الصورة التى أحصل عليها لابد أن تختلف عن تلك التى كنت حاصلا عليها للتو ، لا لشىء إلا لأنها قد تقادمت بمرور لحظة »[٢٣].

ومن هنا يتبين لنا أن ديمومتنا لاتعنى الانتقال من حالة نفسية إلى حالة أخرى ، كأن هناك ذاتاً ثابتة تتابع فوقها الحالات النفسية المتغيرة ، وإنما هى تعنى تغيرنا نحن فى كل لحظة من اللحظات دون أن تنقطع الصلة بين الماضى والحاضر . فليست ديمومتنا آناً يحل محل آن أو حالة تحل محل أخرى ، وإنما هى بقاء الماضى

---

(٢٣) Henri Bergson : L'Evolution Créatrice (Librairie Félix Alcan, 46ème éd., Paris 1939), p. 2.

حياً فى الحاضر . يقول برجسون : « إن ذاكرتى تدفع شيئاً من ذلك الماضى فى هذا الحاضر ، وإن حالتى إذ تتقدم مع الزمن تتضخم بالديمومة التى تجمعها تضخماً مستمراً »(٢٤). وهذا يعنى مباشرة أن من المستحيل على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ، فإن كل لحظة هى شىء جديد ينضاف إلى ما قبله . وبهذه الإضافة تنمو شخصيتنا وتنضج دون انقطاع . فديمومتنا إذن لاتقبل الإعادة أو التكرار . إنها ابتكار مستمر متجدد وإبداع دائم لا يمكن التنبؤ به كما لا يمكن أن يتنبأ الفنان بما ستكون عليه اللوحة الفنية(٢٥).

اكتشاف برجسون إذن هو هذه الديمومة التى نتبينها تحت الزمن المتجانس والتى نتبين فيها — بعكس هذا الزمن المتجانس — تداخلا نفسياً وجدة مستمرة لا تحتمل فى سيلانها وتدفقها رجعة إلى الماضى وعودة ظروف بعينها . يقول برجسون : « تحت الديمومة المتجانسة ، التى هى رمز امتدادى للديمومة الحقة ، يمكن علم النفس حين يتوخى الانتباه أن يكتشف ديمومة تتداخل لحظاتها غير المتجانسة ، كما يمكنه أن يستشف تحت الكثرة العددية للحالات الشعورية كثرة كيفية وأن يرى تحت الأنا التى تتميز بالحالات المحددة أنا أخرى يقوم تعاقبها على الامتزاج والتنظيم»(٢٦). صحيح أننا فى معظم الأحيان لا نلتفت إلا لهذا الرمز الامتدادى ، أعنى هذا الزمن المتجانس ، غير أننا نستطيع كذلك أن ننفذ إلى باطننا وأن نتعمق فى أحوالنا الداخلية . وعندئذ نشاهد ديمومتنا ونشعر بتغيرنا المتصل المستمر . وهنا يعطينا برجسون مثالا رائعاً لهذا التغير المتصل الذى يجتاح النفس دون أن تشعر به ، وذلك عندما يتكلم عن شخص يتجول للمرة الأولى فى مدينة سيقيم بها . « إن الأشياء حولى تحدث فى نفسي تأثيراً يتعين أن يدوم ، وتأثيراً آخر سوف يتغير بدون انقطاع . فأنا أشاهد كل يوم منازل بعينها ، وأطلق عليها باستمرار نفس الاسم لأننى أعرف أنها هى نفس الموضوعات ، كما أنى أتصور أنها تبدو لى دائماً على نفس النحو . ومع ذلك لو أنى رجعت بعد مضى مدة طويلة من الزمن إلى ذلك التأثير الذى

---

(٢٤) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 2.

(٢٥) Ibid., p. 7.

(٢٦) Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 95.

شعرت به فى السنوات الأولى ، لاعترتنى الدهشة مما طرأ عليه من تغير عجيب لا يمكن تفسيره ولا يمكن بالأحرى التعبير عنه . يبدو أن هذه الأشياء ، التى أدركها بصفة مستمرة والتى ترتسم فى ذهنى دون انقطاع ، قد انتهى بها الأمر إلى أن تستعير شيئاً من وجودى الواعى ؛ فعاشت مثلى وهرمت مثلى »(٢٧).

ثانياً : الحرية عند برجسون

١ ــ التحرر

عرفنا أن المحاولة العلمية الرياضية التى قام بها السيكوفيزيقيون من أجل تطبيق القياس على الظواهر النفسية هى التى وجهت برجسون إلى دراسة الكيفيات النفسية ، وأن برجسون قد لجأ أولا فى رسالته « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » إلى نقد هذه المحاولة العلمية ، بغية أن يتيح له هذا الانتقاد اكتشاف الكيفيات النفسية فى ذاتها واكتشاف الزمن من حيث هو مجال الكيفيات . فإذا كان اكتشاف برجسون للزمن بهذا الاعتبار ــ أعنى من حيث هو ديمومة متصلة واستمرار مطلق ــ هو الذى أدى ببرجسون إلى القول بالحرية وإلى اعتبارها واقعة مباشرة من معطيات الشعور فى تغيره الدائب ، فإن ابتداء برجسون بانتقاد التصور العلمى للكيفيات النفسية ليدل على أن برجسون قد عمل أولا على أن يتحرر هو نفسه من التصور العلمى قبل أن يعين لنا بعد ذلك طبيعة الحرية ومعنى الفعل الحر .

فلسفة برجسون إذن تبدأ بممارسة الفيلسوف للحرية . ومن ثمة فإن دراستنا للحرية البرجسونية ينبغى أن تبدأ من هذا الموقف عينه ، وأن تنظر فى هذه المحاولة البرجسونية التى أريد بها التحرر من التصور العلمى . وقد يبدو لنا لأول وهلة أن هذه المحاولة إن هى إلا قدرة سالبة تقف عند مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب ، أو تفترض مجرد الرفض والإنكار ولا ترقى إلى تلك الحرية الإيجابية الفعالة . وإذا كنا سنرى أن فلسفة برجسون لم تبدأ بهذه الحرية السالبة إلا من حيث إنها تظهرنا

---

(٢٧) Bergson, H.: Les Données Immédiates, P. 96-97.

على حرية إيجابية حقيقية ، حيث تكشف لنا عن الزمن الحقيقى مجال الفعل الحر ، فإن ما نقصد إليه الآن ، وما تظهرنا عليه فلسفة برجسون ، هو أن الحرية السالبة ، أعنى الحرية فى مستوى التحرر فحسب ، إنما هى فى ذاتها تدل على قدرة حقيقية إيجابية وتقتضى جهداً شاقاً متواصلا . إنها تقتضى أولا أن نتخلص من التصورات العلمية وكذلك من التصورات العامية المتأثرة بها . وهى تقتضى ثانياً أن نتخلص من العادات العقلية ومن العادات الاجتماعية ، وهى فى الحالتين عادات نفعية عملية أو هى عادات صناعية خلقتها مطالب العمل . وهى تقتضى ثالثاً أن نتخلص من لغتنا الدارجة وألفاظنا المنتشرة ، وهى كذلك لغة اقتضتها مطالبنا فى الحياة العملية . ونحن إذا استطعنا أن نتخلص من هذا كله أتيح لنا مباشرة أن ننفذ إلى ميدان النفس الحق وأن نرتد إلى حياتنا الباطنة لنتابعها فى ديمومتها وحريتها .

إن العلم والمجتمع واللغة كلها قاصر على إدراك المكان والمادة وعاجز عن تصور الحياة والروح ، وهى حين تتناول النفس تجعل منها شيئاً جامداً وقابلا بالتالى للتحليل والتجزئة والقياس ، فهى إذن تفقد النفس حركتها وصيرورتها وديمومتها . فإذا كان برجسون قد عمل أولا على أن يخلص الفكر الفلسفى من هذه المقولات ومن هذه الصيغ اللغوية فمعنى ذلك أنه عمل على إعداد الطريق لاكتشاف الحرية بمعناها الإيجابى وتعيين طبيعتها . بهذا الاعتبار فحسب نستطيع أن نعد مرحلة التحرر والتخلص من مقتضيات العلم والمجتمع واللغة مرحلة سلبية تعد للحرية الإيجابية .

غير أن التخلص من مقولات العلم والمجتمع واللغة ليس أمراً سهلا ميسراً وإنما هو أمر شاق صعب . ذلك أن المقولات العلمية هى — على نحو ما عرفنا — مقولات خاصة بالمادة ، وهى لا تفسر إلا ما هو ممتد فى المكان . ونحن متجهون بمقتضى مطالب العمل وضرورات الحياة إلى هذا المجال المادى كى نعمل فى هذه المادة . فعقلنا إذن يتسم بطابع عملى نفعى ، وتقتصر وظيفته على إدراك العالم المادى . أما إذا أردنا أن نتخلص من هذه المقولات العلمية ، فإن ذلك يقضى بأن نتحرر من اتجاهنا العملى وأن نرد أنفسنا عن مجال العقل الطبيعى وهو المجال المادى . فالتخلص إذن من المقولات العلمية هو ممارسة حقة لقدرة الإنسان على التحرر ، وهو يدل على حرية حقيقية تقتضى بذل الجهد ، لأنها تقتضى أن يتحول الإنسان عن عاداته

العملية وأن يرتفع فوق حياته المادية .

كذلك التخلص من المقولات الاجتماعية ، التى غالباً ما نخضع لها ، ومن الصور اللفظية التى نصوغ فيها أفكارنا ، يقتضى أن نبذل نفس الجهد ، ويدل بالمثل على ممارسة الحرية ، لأنه يدل على تحرر الفكر الفلسفى من أسر العادات الاجتماعية ومن أسر اللغة .

وإذن فأول معانى الحرية فى فلسفة برجسون هو التحرر من سلطة العلم والمجتمع واللغة . والواقع أن الحرية عند برجسون لا يمكن أن تكون حقيقية إلا إذا بدأت بهذا المعنى ، أى بالتحرر من مقتضيات الحياة العملية . وإذا كان هذا التحرر يقتضى أن نبذل الجهد وأن نتحول عن ميلنا الطبيعى فإن ذلك يعنى أنه فعل إيجابى إرادى . إنه إذن حرية إيجابية وليس موقفاً سلبياً .

٢ ــ اكتشاف الحرية

فلسفة برجسون تبدأ إذن ــ على نحو ما رأينا ــ بممارسة الفيلسوف للحرية . وعليه الآن أن يؤكد الحرية ويثبتها ويوضح معناها . ولأجل تأكيد الحرية عمل برجسون على أن يبين لنا أن كل ما أثير من لبس بصدد مشكلة الحرية ــ سواء أكان ذلك عند الحتميين أم عند دعاة الحرية أنفسهم ــ يرجع فى نهاية الأمر إلى خلط الفلاسفة بين الكيف والكم وبين الزمان والمكان وبين التعاقب والمعية .

وهنا نلاحظ مباشرة أن معالجة برجسون لمسألة الحرية تبدأ ، ككل الموضوعات التى تناولتها فلسفة برجسون ، بنقد مواقف فلسفية معينة كانت سائدة عند الفلاسفة والعلماء ، وكانت تعبر عن المظاهر المختلفة للمذهب المادى . ففى مسألة الحرية يعرض برجسون لنقد مذاهب الجبريين فى صورها المختلفة ، كما يعرض كذلك لنقد الآراء التى قال بها خصوم الجبرية أنفسهم ، لينتهى ــ على نحو ما سنرى ــ إلى القول بحرية مختلفة تساير الشعور فى ديمومته وإبداعه المتصل .

ا ــ نقد الجبرية الفيزيقية

وأول صور المذاهب الجبرية التى يتناولها برجسون بالنقد والتفنيد هى الجبرية الفيزيقية التى كانت سائدة فى ذلك العصر ، والتى يلاحظ برجسون أنها ترتبط

ارتباطاً وثيقاً بالنظريات الآلية فى المادة . فهذه النظريات الآلية « تتمثل الكون كتلة من المادة ، يرى فيها الخيال جزيئات وذرات لا تنى تتحرك حركات مختلفة ، بحيث يمكننا أن نرد إلى هذه الحركات جميع المظاهر الطبيعية والتفاعلات الكيميائية وكيفيات المادة التى تدركها حواسنا ، مثل الحرارة والصوت والكهربائية ، وربما الجاذبية كذلك . وبما أن المادة التى تدخل فى تركيب الأجسام العضوية تخضع لنفس القوانين ، فإننا لن نجد شيئاً آخر — فى الجهاز العصبى مثلا — سوى جزيئات وذرات تتحرك وتتجاذب ويدفع بعضها بعضاً . فإذا كانت جميع الأجسام ، سواء فيها العضوى أم غير العضوى ، تعمل وتتفاعل هكذا فيما بين أجزائها الأولية ، فمن الواضح أن الحالة الجزيئية للدماغ فى لحظة ما تتغير بمقتضى الصدمات التى يتلقاها الجهاز العصبى من المادة المحيطة به ، بحيث يمكننا أن نحدد الإحساسات والعواطف والأفكار التى تتلاحق فينا بأنها نتائج آلية تصدر عن اجتماع الصدمات التى نتلقاها من الخارج مع الحركات الموجودة من قبل فى ذرات المادة العصبية . ولكن من الممكن أيضاً أن تحدث الظاهرة العكسية : وذلك لأن الحركات الجزيئية التى تدور فى الجهاز العصبى غالباً ما ينجم عنها حين تتركب فيما بينها أو مع غيرها من الحركات رد فعل إزاء العالم المحيط بنا : ومن هنا تكون الحركات الانعكاسية وتكون أيضاً الأفعال التى نسميها أفعالا حرة أو إرادية . فإذا كنا نفترض أن قانون بقاء الطاقة إنما هو قانون ثابت ، فإنه لن توجد أية ذرة ، سواء فى الجهاز العصبى أم فى الكون بأسره ، لا تكون محددة الوضع بمقتضى مجموع الأفعال الآلية التى تؤثر بها الذرات الأخرى على هذه الذرة . ومن هنا فإن عالم الرياضة الذى يمكنه أن يعرف وضع الجزيئات والذرات فى أى جهاز عضوى بشرى وفى لحظة معينة ، والذى يعرف كذلك وضع جميع ذرات الكون وحركة هذه الذرات التى يمكن أن تؤثر على هذا الجهاز — مثل هذا الرياضى يستطيع أن يحسب بدقة متناهية الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبلة للشخص الذى يملك هذا الجهاز العضوى كما نتنبأ بأى ظاهرة فلكية »[1] .

---

(١) Bergson, H.: Les Données Immédiates (P.U.F., 68e. ed., Paris 1948), p. 107-108.

خلاصة الأمر إذن هو أن الجبرية الفيزيقية تريد أن تطبق على الظواهر الفسيولوچية عامة والعصبية خاصة قانون بقاء الطاقة ، وترى من ثمة أن هذه الظواهر يمكن تحديدها مقدماً بمقتضى معرفتنا للأوضاع التى تتخذها كل ذرة من ذرات المادة المخية. وهنا يرى برجسون أنه حتى لو افترضنا إمكان هذه المعرفة ، واستطعنا أن نعين أوضاع هذه الذرات واتجاهها وسرعتها فى كل لحظة من لحظات الديمومة ، فإن هذا لا يعنى إطلاقاً بأن حياتنا النفسية تخضع لنفس القضاء ، لأنه ليس هناك ما يؤكد أن كل حالة مخية معينة يترتب عليها ضرورة حالة نفسية محددة . وإذا كنا نرى فى بعض الحالات توازياً بين بعض الظواهر الفسيولوچية والحالات النفسية ، إلا أن مثل هذا التوازى يقتصر على حالات نادرة ، وبصدد وقائع يعترف الجميع أنها مستقلة تمام الاستقلال عن الإرادة ، فلا يحق لنا أن نعممه على جميع الحالات النفسية .

فإذا نظرنا فى هذا القانون — قانون بقاء الطاقة — الذى تتذرع به الجبرية الفيزيقية ، وجدنا أن قيمته لاترجع فى نهاية الأمر إلى ضرورة إقامة العلم ، وإنما إلى الجبرية النفسية التى تحاول أن تثبت ذاتها بالالتجاء إلى العلوم الطبيعية . فنحن نحاول أن نجعل من هذا القانون الذى يبدو أنه ينطبق على الظواهر الفيزيقية الكيميائية فحسب — نحاول أن نجعل منه قانوناً كلياً عاماً ينطبق كذلك على الظواهر السيكولوچية . غير أننا إذا لاحظنا أن هذا القانون ليس هو القانون الوحيد الممكن ، وأن الاستغناء عنه لا يفقد العلوم الطبيعية دقتها الهندسية ، أدركنا أنه لا ينبغى أن نغالى فى تقدير قيمته . هذا وليس ثمة ما يدل على أن دراسة الظواهر الفسيولوچية بصفة عامة والظواهر العصبية بصفة أخص لن تكشف لنا عن طاقة جديدة لا تخضع للقياس .

كذلك ينبغى أن نلاحظ بأن أى تطبيق لقانون بقاء الطاقة إنما يتضمن إغفالا لتأثير الزمن . فإذا كنا نعتقد أن ليس للزمن أى تأثير فى ميدان المادة الجامدة ، فإن هذا التأثير أمر لا شك فيه فى ميدان الحياة ، حيث تعمل الديمومة فى الكائن الحى كما تعمل العلة ، ويستحيل بالتالى أن يعود الكائن الحى بعد مضى فترة من الزمن إلى ما كان عليه من قبل . والأمر أكثر وضوحاً وتأكيداً حينما نكون بصدد

الشعور : فهنا يستحيل أن يظل الإحساس هو عينه ، أو أن يرتد إلى الوراء ، وإنما هو يقوى ويتضخم بسبب ماضيه . يقول برجسون : « إذا كانت النقطة المادية كما تفهمها الميكانيكا تظل فى حاضر أبدى ، فإن الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام الحية ، وهو لا شك حقيقة أكيدة بالنسبة للكائنات الشاعرة » [٢] . وإذن فلا ينبغى أن نعمم قانون بقاء الطاقة على الحياة النفسية ؛ إن هذه الحياة النفسية فى تغير دائب وتقدم متصل ، من شأنه أن يضيف الماضى إلى الحاضر الجديد ، فيمتنع مع هذه الإضافة أن يظل الشعور كما هو أو أن يرتد إلى الوراء .

وإذن فالخطأ الذى وقعت فيه الجبرية الفيزيقية هو خلطها بين العالم المادى الخارجى وبين العالم النفسى الباطنى . إن العالم الأول يحتمل أن نطبق فيه قانون بقاء الطاقة لأن الزمن ينزلق فوقه دون أن يغير فيه أو يطبعه بشىء منه . أما العالم الثانى فلا يحتمل إطلاقاً مثل هذا التطبيق ، لأن الزمن يعمل فيه ويطبعه بأثره على نحو متجدد متصل . فإذا كانت الجبرية الفيزيقية قد أهملت هذا الفارق الأساسى بين العالم الخارجى والعالم الباطنى ، أو بين الزمن الآلى والديمومة الحقيقية ، وحاولت بالتالى أن تعمم قانون بقاء الطاقة على الظواهر النفسية ، دون أن يكون لدينا من هذه الظواهر ما يؤيد ذلك ، فإن نفس هذه المحاولة ترجع — كما يقول برجسون — إلى تحامل ميتافيزيقى يهدف إلى تقوية الجبرية السيكولوچية وإلى إكسابها شيئاً من الدقة .

ب — نقد الجبرية السيكولوجية

وهنا يتناول برجسون هذه الجبرية السيكولوچية التى يرى أنها ترجع فى نهاية الأمر إلى نظرية التداعى . وطبقاً لهذه النظرية تكون الحياة الشعورية مجموعة من الحالات المتمايزة ، كل منها معلول لما سبقه وعلة لما يلحقه . وفضلا عن ذلك فإننا نستطيع فى أى لحظة من لحظات الشعور المتعاقبة أن نحلل حياتنا العقلية إلى مجموعة من البواعث المختلفة ، حتى إذا عرفنا هذه البواعث فى أية لحظة من لحظات حياتنا أمكننا أن نتنبأ بما سيترتب عليها من أفعال ، لأن الباعث الأقوى هو الذى يسيطر على غيره من البواعث وهو الذى ينتصر فى نهاية الأمر . فنظرية التداعى تتصور أن فى الإمكان أن نجزئ الحياة النفسية إلى لحظات منفصلة متمايزة ، وأن نحلل كل

(٢) Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 116.

لحظة إلى أفكار ودوافع تختلف فيما بينها شدة وضعفا. ثم هي ترى كذلك أن اجتياز الشعور من حالة إلى أخرى يتم ويتحدد بمقتضى أقوى البواعث النفسية . فبناء على هذه النظرية تبدو الرغبة والكراهية والخوف والإغراء كأنها أشياء متمايزة تتنازع ويتغلب فيها الأقوى.

وأول ما يلاحظه برجسون على هذه النظرية التى قال بها الجبريون أمثال چون ستيورت مل J.S. Mill وألكسندر بين A. Bain هو أن البواعث لا تظهر فى كثير من الأحيان إلا بعد أن نكون قد اتخذنا بالفعل قراراً وصممنا على عمل معين . وهذا يعنى أن البواعث ليست فى نهاية الأمر إلا تبريراً عقليًّا يأتى لاحقاً على الفعل الإرادى ، ونحن نعمد إلى اختراعه إنقاذاً لمبدأ الآلية ومراعاة لنظرية التداعى . وإذن فليست أفعالنا نتيجة حتمية لبواعث معينة . وإذا كانت الجبرية السيكولوچية قد أخطأت فهم العلاقة بين البواعث والفعل ، فإنها قد أخطأت كذلك حين تصورت أن فى الإمكان أن نجزئ الحياة النفسية إلى لحظات منفصلة متمايزة ، أو أن نحلل هذه اللحظات المتمايزة إلى أفكار مختلفة ودوافع متباينة . فليس هناك فى الواقع لحظات منفصلة ، وإنما هناك — كما رأينا فى المقال السابق — ديمومة متدفقة قوامها التداخل والامتزاج . وهذا يعنى مباشرة أن تصور برجسون للزمن باعتباره ديمومة متصلة هو الذى يسمح لنا بتوكيد الحرية .

وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً أن هذه الحرية التى تؤكدها فلسفة برجسون تختلف عن فكرة الحرية على نحو ما يتصورها خصوم الجبرية أنفسهم . فهؤلاء يرون أن الحرية هى الاختيار المروّى لعمل ما ، مع القدرة على اختيار عمل آخر . فعندما نقوم بعمل من الأعمال يكون هناك بالمثل عدة أعمال أخرى مختلفة وممكنة على السواء . ونحن نقف قبل إنجاز العمل إزاء الوجهات الممكنة ، ونتردد ونستشير ، ثم نختار إحدى هذه الوجهات . فخصوم الجبرية إذن يرون أننا نميز فى العمل الحر عدة مراحل متعاقبة تمثل الدوافع أو البواعث المتعاكسة والتردد والاختيار . ومثل هذا التصور للحرية يعود بنا فى الواقع إلى اعتبار الحياة النفسية لحظات متمايزة كما يرى مبدأ الآلية ونظرية التداعى.

ج — تصور برجسون للحرية

أما الحرية كما يتصورها برجسون فهى عين ديمومة الذات ، « والفعل الحر يصدر فى الواقع عن النفس بأجمعها »[٣] وليس عن قوة معينة تضغط عليها أو

(٣) Les Données Immédiates, p. 125.

عن باعث بالذات يتغلب على غيره . يقول برجسون : « مجمل القول هو أننا نكون أحراراً عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأجمعها ، وعند ماتعبر عنها ، ويكون بينها وبين هذه الشخصية ذلك الشبه الذى نجده أحياناً بين الفنان وإنتاجه » [٤] .

ومن هذا يتضح إفتراق برجسون عن كل من أنصار الجبرية وأنصار الحرية على السواء . فالجبريون — وخصومهم كذلك — متفقون على أن يسبقوا الفعل بنوع من التأرجح الآلى بين نقطتين مختلفتين . وبينما يرى أنصار الحرية أننا لا ننطلق نحو إحدى النقطتين وننجز فعلا ما إلا بعد أن نتدبر ونتروى ، الأمر الذى يعنى أن الانطلاق نحو النقطة الأخرى ممكن ومحتمل بالمثل ، فإن أنصار الحتمية يرون أن الانطلاق نحو أى النقطتين وإنجاز فعل معين لا يتم إلا لأن هناك دوافع تبرره وتحتمه عن غيره .

والخطأ فى كلا التصورين يرجع إلى أن الجبريين وخصومهم أيضاً يتمثلون التروى كأنه تأرجح فى المكان . فهم يتصورون المستقبل على نسق الماضى ، دون أن ينتبهوا إلى أنهم بهذا يحيلون الزمان إلى صورة رمزية هى المكان . أما فلسفة برجسون فترى فى التدبر تقدماً ديناميكياً فى الزمن ، بحيث لا يمكن أن نعود إلى الوراء ، وأن نتمثل لحظات الزمن كأنها خط مرسوم فى المكان . إن تصور الزمن على هذا النحو لا يرمز إلى الزمن الذى يعبر وإنما هو يرمز فى الحقيقة إلى الزمن الذى عبر وأصبح ماضياً .

غير أن الجبرية لا تنى تطرح الإشكال على نحو آخر وتتناوله من جهة المستقبل ، فتقول بأننا إذا عرفنا جميع الدوافع بدون استثناء استطعنا أن نتنبأ بيقين تام بما ستفضى إليه من أفعال . فالجبرية ترى إمكان التنبؤ بالمستقبل ، ولكن بشرط أن نلم بجميع الدوافع والمقدمات . وهنا يتساءل برجسون كيف نستطيع أن نلم بجميع الدوافع الموجودة فى عقل شخص آخر . إننا إذا اتخذنا موقف الروائى الذى يعرف مقدماً إلى أين يسوق أبطاله ، ففى هذه الحالة نكون على معرفة سابقة بالعمل النهائى الذى سينجزه هذا الشخص بينما نحن نريد أن نتنبأ بهذا الفعل اعتماداً على مقدماته فحسب . فليس هناك من سبيل إلى تمثل حالاته النفسية ، بطريقة ديناميكية حية ،

---

(٤) Les Données Immédiates, p. 129.

إلا أن ننفذ إلى داخل عقله ، أى أن نكون هذا الشخص عينه ، ونحيا حياته الشعورية بأدق تفاصيلها ، ونحياها حتى لحظة إنجاز الفعل . وحينئذ نجد أنفسنا فى اللحظة التى ننجز فيها الفعل ، ولا يعود من ثمة أى مجال للتنبؤ به . إننا فى هذه الحالة نتدبر الفعل قبل أن نقوم بإنجازه ، ولا يمكن بالتالى أن نتنبأ به .

وإذن فالمستقبل لا يمكن التنبؤ به ، والخطأ الذى وقعت فيه الجبرية حين ذهبت إلى إمكان التنبؤ بالمستقبل يرجع إلى خلطها بين الديمومة المحضة وبين الزمن المتجانس الذى نتصوره على صيغة المكان . إن هذا الزمن المتجانس هو الذى يسمح للفلكى بأن يتنبأ بأى ظاهرة فلكية ، لأن فى مكنته أن يختصر الزمن المقبل ويحيل المستقبل إلى حاضر يمكنه أن يراه كأنه خط مكانى . أما الديمومة فلا يمكننا أن نقتطع منها أو أن نختصرها إلى اللحظة الحاضرة دون أن نفسد طبيعة الوقائع التى تشغلها . وإذن فلابد لنا من أن نحياها فى تعاقبها واتصالها المستمر . وهنا يتضح لنا أن نظرية الديمومة هى الأصل فى استحالة التنبؤ بالمستقبل ، وبالتالى فى توكيد الحرية .

وإذا كان الجبريون قد وحدوا بين الديمومة والزمن الآلى ، وقالوا بإمكان التنبؤ بأفعالنا المقبلة ، فإن هذا التوحيد قد أمدهم كذلك بحجة أخرى يؤيدون بها دعواهم. فهم يقررون أن الظواهر النفسية تخضع لقانون العلية كما تخضع الظواهر الطبيعية لنفس القانون . وهذا يعنى أن عللا بعينها يمكن أن تظهر فى عدة أحوال على مسرح الشعور فتؤدى بالضرورة إلى معلولات بعينها . ولكننا إذا عدنا إلى التمييز الذى أقمناه بين الديمومة المحضة وبين الزمن الآلى تبينا مباشرة أن هناك تغيراً مستمراً فى الحياة النفسية ، بحيث لا يمكن أن تتكرر حالتان متشابهتان تمام التشابه ، فكل حالة من هاتين الحالتين تعبر عن لحظة مختلفة من لحظات حياتنا . يقول برجسون : « بينما نرى أن الموضوع الخارجى لا يتسم بطابع الزمن المنصرم ، وهذا هو ما يتيح للفيزيقى ، رغم تباين اللحظات ، أن يجد نفسه إزاء حالات أولية متشابهة ، فإننا نرى أن الديمومة شىء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها ، ولا يحق لنا من ثمة أن نتحدث هنا عن حالات متشابهة ، لأن اللحظة الواحدة لا تظهر مرتين »(٥) .

(٥) Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 150.

وكما أن الحالات النفسية لا تتشابه أو تتكرر على مسرح الشعور فإنها كذلك لا تؤدى — حين نفترض تكرارها — إلى نفس المعلولات . يقول برجسون: « إن العلة — فى نظر الفيزيقى— تنتج دائماً نفس المعلول ؛ أما العلة الباطنية العميقة — فى نظر عالم النفس الذى لا ينخدع بالتماثل الظاهرى— فإنها تنتج معلولها مرة واحدة ولكنها لا تنتجه بعد ذلك أبداً »(٦).

وإذن فقانون العلية لا ينطبق — كما يدعى الجبريون — على الحالات النفسية. وهذا يعنى أن العالم النفسى لا يخضع إطلاقاً لتلك الحتمية العلمية التى يكشف عنها قانون العلية .

ونحن إذا حللنا مفهوم العلية وجدنا أنها تقوم على تصورين مختلفين للديمومة : فبمقتضى التصور الأول نتمثل العلية — فى الظواهر الطبيعية — باعتبارها ارتباطاً ضرورياً بين العلة والمعلول ، من حيث إن المعلول متضمن فى العلة ذاتها كما تكون النتائج الرياضية متضمنة فى المبدأ الرياضى . وفى هذه الحالة تتحول العلية إلى ما يقرب من قانون الهوية الذى يربط الحاضر بالحاضر فقط .ومن ثمة يتلاشى الزمن ولا تعود الأشياء تدوم كما تدوم الذات. ومعنى هذا هو أن الحتمية تصبح قاصرة على العالم الطبيعى ، وتظل الذات ، بمقتضى تميزها بالديمومة ، قوة مستقلة حرة . ولكنا أحياناً نتصور العلية — سواء بصدد الظواهر الطبيعية أم الظواهر النفسية — باعتبار أن العلة لا تستتبع ضرورة حدوث المعلول. إن هذا هو ما نشعر به وما نلاحظه بصدد حالاتنا الشعورية المتعاقبة ، حيث يكون المعلول مجرد فكرة تقتضى — لكى تتحقق — شيئاً من الجهد يتيح لها الانتقال من الحاضر إلى المستقبل . إننا فى هذه الحالة نشعر ، حتى بعد أن نتجه إلى بذل الجهد لإنجاز الفعل، أن هناك مجالا لأن نتوقف عن إنجاز ما شرعنا نحوه . فالعلاقة بين العلة والمعلول بصدد هذه الظواهر النفسية ليست علاقة تحديد ضرورى . غير أننا نعمم هذا التصور للعلية ، فنرى بالمثل أن العلاقة بين الظواهر الطبيعية ليست علاقة تحديد ضرورى، كأن العالم الخارجى يماثل العالم الباطنى ، أو كأن كيفيات الأشياء حالات نفسية شبيهة بحالات الذات . ومعنى هذا هو أننا ننسب للظواهر الطبيعية ديمومة مثل

---

(٦) Les Données Immédiates, p. 151.

ديمومة الذات ونقرر لها بالتالى حرية مثل حرية الذات.

وإذن فأى التصورين لفكرة العلية ينتهى إلى تقرير الحرية الإنسانية ، سواء أكان الإنسان متمتعاً بها وحده كما يقضى التصور الأول ، أم كانت الظواهر الطبيعية كذلك متمتعة بها كما يقضى بذلك التصورالثانى .

هكذا يدحض برجسون مذهب الجبرية النفسية ، ويبين لنا أن الصعوبات التى نجمت فى مسألة الحرية ، سواء عند الجبريين أم عند خصومهم، ترجع فى نهاية الأمر إلى الخلط بين الزمن المتصل الذى هو ديمومة محضة وبين الزمن الآلى الذى نتصوره كالمكان وسطاً متجانساً . أما إذا استطعنا أن نتخلص من هذا الخلط ، وأن ننفذ إلى صميم الديمومة ، فعندئذ لابد من أن نكتشف أننا أحرار ، ولا بد أن نشعر بهذه الحرية .

٣ ــ حرية طمأنينة

رأينا إذن أن فكرة الحرية عند برجسون تقوم أساساً على تصوره للزمن الحى أى للديمومة . فإذا ما أقبلنا على النظر فى هذه الحرية، رأينا أنها تحتمل أكثر من تفسير أو تأويل يذهب بها إلى اعتبارها مجرد حركة تلقائية عند بعض مفسرى برجسون ، كما يذهب بها عند البعض الآخر إلى اعتبارها خلقاً وإبداعاً شبيهاً بالإبداع الفنى بل شبيهاً بفعل الخلق الأول .

وليست غايتنا هنا أن نتناول هذه التفسيرات أو أن نجارى تأويلا بعينه ، وإنما غايتنا تنحصر فى أن ننظر فى القيم الأساسية التى عملت على إقامتها نظرية برجسون فى الحرية ، وذلك بغية أن نبين ــ فى الفصل التالى ــ أن هذه القيم ذاتها هى القيم التى عارضتها فلسفة سارتر .

١ ــ قيم الحرية البرجسونية

وأول قيمة عملت نظرية برجسون فى الحرية على إظهارها وقامت عليها فى الوقت نفسه هى الاتصال أو الاستمرار فى الحياة النفسية . وربما كانت هذه القيمة كذلك هى أخطر وأهم قيمة أقرتها فلسفة برجسون . فبمقتضى الاتصال يرتبط الماضى بالحاضر كما يرتبط الحاضر بالمستقبل، ويجىء الفعل الحر ثمرة أو

نهاية لتطور وتقدم داخلى تلقائى . لهذا نرى برجسون يشبه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة(٧). فليس إذن فى عالم النفس خلق من لا شيء ، كما أنه ليس هناك انفصال عن الماضى . يقول برجسون : « ليس من شك فى أن الماضى بأجمعه يتبعنا فى كل لحظة : فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك ومتجه نحو الحاضر الذى سوف يلحق به »(٨). فمن شأن الماضى أن يتقدم ويتراكم، بحيث يظل محفوظاً من تلقاء ذاته، وبحيث يمتد فى الحاضر وتصدر عنه جميع رغباتنا وأفعالنا .

وهنا نرى مباشرة أن لهذا الاتصال فى الحياة النفسية دلالة هامة : فهو يعنى الإقرار بالماضى والإقرار بقيمة هذا الماضى ، من حيث إننا لا ننفصل عنه ، ومن حيث إنه يمثل بأكمله فى كل فعل من أفعالنا . ومن هنا يمكن أن نقول إن فلسفة برجسون تمتاز باحترام الماضى . وهى تمتاز بالتالى باحترام التاريخ ، من حيث إن التاريخ هو تراكم أحداث الماضى . ومثل هذا الاحترام للماضى وللتاريخ يكشف لنا عن طابع الثقة والطمأنينة فى فلسفة برجسون . فالفلسفة التى تقر بالماضى وبالتاريخ إنما هى فلسفة مطمئنة خالية من القلق وخالية من التمرد .

كذلك يدل الاتصال فى الحياة النفسية على الإقرار بالشخصية الإنسانية وعلى احترام هذه الشخصية ، من حيث إن الشخصية هى اتصال ديناميكى حقيقى يقضى بأن يظل الماضى حيًّا باقياً فى الحاضر . ونظرية برجسون فى الحرية تؤكد هذا الاتصال فى الشخصية ، وترى أن الفعل الحر ينبعث عنها بأكملها . يقول برجسون : « إننا نكون أحراراً عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها »(٩). ونحن قد رأينا أن كل فعل من أفعالنا ينضاف إلى الماضى ويمتزج به ويؤسس شخصيتنا . فأفعالنا إذن تصدر عن شخصيتنا وفى الوقت ذاته تضيف إلى هذه الشخصية . وهذا يعنى أن ليس ثمة أى مجال للقلق أو الجزع ، وإنما هناك ثقة وطمأنينة وتفاؤل . ونظرية برجسون فى الحرية تبعث هذه الثقة والطمأنينة ، من حيث

(٧) Bergson, H.: Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, p. 132.

(٨) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, (Librairie Félix Alcan, Paris 1930, 46ème éd.), p. 5.

(٩) Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 129.

إنها تدل على الاتصال ، ومن حيث إن الاتصال هو فى تقدم لا فى ركود . إن الماضى ذاته ، باتحاده بحياتنا وبحاضرنا ، يتغير ويتقدم . فهو ليس ماضى ركود ، وإنما هو ماض حى يتغير مع حياتنا الشخصية . ومن هنا فإن نظرية برجسون فى الحرية تقر بالشخصية الحية المتقدمة التى يتحد بها الماضى ويتقدم معها . وعامل الطمأنينة فى مثل هذه النظرية صادر عن أن التقدم الذى تقول به هو تقدم ديناميكى متصل .

وإذا كان الماضى يظل متجمعاً وحياً فى الحاضر يؤسس الشخصية ويعطيها كيانها ، فإنه كذلك يعينها على كل فعل من أفعالها . ومن هنا فليس العمل مبعثاً على القلق ؛ إن الشخصية تقف وراءه ، والماضى يمهد له السبيل ، وهو يجىء كما يجىء العمل الفنى تعبيراً صادقاً عن شخصية صاحبه . فالحرية عند برجسون هى حرية مطمئنة تجد فى الماضى رائداً وهادياً لها . ثم هى كذلك حرية تبعث على الثقة لأنها تحترم العمل ، وتخلع عليه قيمة كبرى هى قيمة البقاء : فكل عمل نقوم به لا يفر منا أو يتلاشى ، وإنما هو يضيف إلى الشخصية ويمتزج بها ويغير منها . يقول برجسون : « ماذا نكون فى الحقيقة وماذا تكون أخلاقنا إن لم نكن ذلك الذى تجمع من تاريخ حياتنا منذ ولادتنا . . . ؟ إننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا بأسره »[١٠]. وإذن فالفعل الحر فى فلسفة برجسون دليل على الثقة ، وفى الوقت ذاته باعث على الثقة : إنه دليل على الثقة ، أو هو مظهر ثقة ، لأنه ينبعث عن شخصيتنا الحقيقية ، ويؤكد هذه الشخصية ، ويكون فعلها الخاص الذى يحمل طابعها والذى يحق لها أن تطالب بأبوتها له[١١]. وهو باعث على الثقة ، لأن قيمته لا تنحصر فى لحظة إنجازه ، وإنما فى بقائه وامتزاجه بالشخصية وتكوين هذه الشخصية .

ب – دلالة الاتصال: الثقة

الحرية البرجسونية تظهر لنا إذن أن هناك جواً من الطمأنينة والثقة ، وأن هذا الجو المطمئن الواثق إنما يرجع فى نهاية الأمر إلى فكرة الديمومة والاتصال ، ويبين فى احترام هذه الحرية للماضى وللتاريخ وفى تقديرها للشخصية الإنسانية وفى تقريرها

---

(١٠) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 5 & 6.

(١١) Bergson, H.: Les Données Immédiates, p. 130.

لقيمة العمل وخطورته . ونحن إذا نظرنا إلى الفعل الحر من حيث هو الثمرة التى ينتهى إليها تغير الذات ونموها الداخلى التلقائى ، لتبينا مباشرة أن مثل هذا الفعل لا يصدر إطلاقاً عن أى انفصال فى الذات . فليس هناك بين الإنسان وذاته تجاوز أو انفصال ، وليس هناك بالتالى أى أزمة بين الإنسان وذاته ، وإنما هناك ، بعكس ذلك ، ديمومة متصلة دائبة ، وحركة ديناميكية حية مستمرة .

وإذا كان برجسون قد اتخذ من هذه الديمومة وهذه الحركة الديناميكية أساساً ومجالا للفعل الحر ، ودل بالتالى على أن الحرية الإنسانية إنما هى مظهر أصيل لارتباط اللحظات الزمانية ارتباطاً وثيقاً ، يحفظ للذات كيانها وماضيها ويكفل لها نموها وتطورها ، فإن نفس هذا الارتباط هو الذى يتيح لنا أن نرى فى الحرية البرجسونية مظهر ثقة ومظهر طمأنينة . إن الارتباط يدل على الثقة ، والحرية التى تقوم على أساس من هذا الارتباط تدل بالتالى على هذه الثقة . والواقع أن فلسفة برجسون برمتها تظهر لنا أنها فلسفة لا تقوم إلا فى جو من الطمأنينة الفكرية ومن التفاؤل الروحى . إنها فلسفة تصل الماضى بالحاضر وتتجه بالحاضر نحو المستقبل فى تيار حيوى ملىء بالجدة والابتكار وفى تدفق متصل يساير الحياة المتطورة المبدعة الخلاقة . أجل إن هذا الاتصال الذى تؤكده فلسفة برجسون قد يحتمل أكثر من نقد ، كما أن الحرية البرجسونية لا تلبث — حين نتأملها — أن تعود إلى نوع من التلقائية الروحية التى يستحيل تعريفها . إلا أن ما يهمنا هنا ، ليس هو انتقاد موقف برجسون أو الحرية البرجسونية ، وإنما ملاحظة أن فلسفة برجسون قد قامت وترعرعت فى جو طابعه الاطمئنان والثقة وسمته الانتعاش والتفاؤل ، وأنها كانت فى الوقت عينه عاملا من أهم العوامل التى بعثت هذه الثقة وأشاعت هذا التفاؤل . إنها كانت إلى حد ما صدى للحياة الفرنسية ، على نحو ما كانت هذه الحياة تظهر فى الحالة السياسية والأحداث الاجتماعية ، وكذلك فى الأدب وفى الأخلاق . ولكن هذه الفلسفة كانت إلى ذلك وقبل ذلك مسئولة عن هذا الجو كله بما يشيع فيه من ثقة وتفاؤل . فإذا كان الجو التفاؤلى ، الذى استأثر بالحياة الفرنسية فى مظاهرها المتعددة ، قد استمد القوة والحياة من فلسفة برجسون ، فمعنى هذا أنها فلسفة أصيلة لا يمكن تفسيرها أو إرجاعها برمتها إلى ظروف معينة ، حتى حينما نلمس

فيها أصداء هذه الظروف . والواقع أن انتعاش الحياة الفرنسية واتسامها بروح التفاؤل قد تجلى فى معظم مناحى الحياة فى فرنسا ، وكاد يستغرق السنوات من عام ١٨٩٠ إلى عام ١٩٢٠ . ففى هذه الفترة كانت الحياة فى فرنسا ، كما تظهر فى مجالات النشاط الفكرى والروحى ، وكما تتجلى بصفة خاصة فى الحالة السياسية[١٢] ،

---

(١٢) والواقع أن الحالة السياسية فى فرنسا قد تميزت منذ سنة ١٨٧٠ ، أى عقب الحرب الفرنسية البروسية ، بالنشاط الدائب والحركة الحية والتغير الخصب . لقد ظهر هذا النشاط والحركة والتغير أول ماظهر فى الصراع بين حكومة تيير Thiers وبين الاشتراكيين ، وفى إخماد الفتنة التى قاموا بها فى باريس ، ثم فى حماس الفرنسيين وإسراعهم بدفع الغرامة الحربية التى فرضتها عليهم معاهدة فرانكفورت حتى يتخلصوا من جيش الاحتلال . ولم تلبث بعد ذلك أن تلاحقت الأحداث السياسية العديدة التى عملت على تدعيم الجمهورية الثالثة وعلى تأييد مبادئها . فى سنة ١٨٧٥ حلت الجمعية الوطنية وجاءت الهيئة التشريعية من مجلسين : مجلس النواب أغلبيته من الجمهوريين ، ومجلس الشيوخ ملكى النزعة . وفى سنة ١٨٧٧ حل مكماهون Mac Mahon — الذى خلف تيير — هذا المجلس التشريعى ، وأجرى انتخابات جاءت على عكس ما كان يبتغى فى جانب الديموقراطيين المتطرفين . فاستقال هو نفسه فى عام ١٨٧٩ وخلفه جول جريفى Jules Grévy ، وكان يميل إلى الديموقراطية المتطرفة . وفى عهده تقدمت فرنسا اقتصادياً وحربياً ، فاستولت على تونس سنة ١٨٨١ وعلى مدغشقر سنة ١٨٨٤ . أما فى داخل فرنسا فقد انتقل البرلمان سنة ١٨٨١ من فرساى إلى باريس ، واحتدم الجدال على مسألة التعليم وانتهى بأن خرج من سلطة الكنيسة وأصبح تحت إشراف الحكومة . وفى سنة ١٨٨٧ استقال جريفى ، عقب اتهامه بفضيحة مالية ، وأعقبه كرنو Carnot الذى عقد معاهدة سياسية مع روسيا عام ١٨٩٢ كان لها أثر كبير ، إذ انتهت عزلة فرنسا وقويت الجمهورية وشعر الشعب الفرنسى بالرضا والطمأنينة وبالثقة فى المستقبل . ولم يكد ينتهى حكم كرنو فى عام ١٨٩٤ حتى كانت قد بدأت مسألة الفريد دريفوس A. Dreyfus ، أحد ضباط الجيش ، الذى اتهم ببيع وثائق حربية لحكومة أجنبية ، وكان لمحاكمته ، التى أعيدت أكثر من مرة وأدانته فى سنة ١٨٩٤ ثم برأته فى سنة ١٩٠٦ ، آثار بعيدة المدى على الرأى العام وعلى مركز الجمهورية الثالثة ، إذ حمل الفرنسيون أولا على الشعوب السامية لأن دريفوس كان يهودياً . ثم لم تلبث فرنسا كلها أن انقسمت فريقين ، حين حاول بيكار Picquart ، مدير إدارة المخابرات ، أن يثبت براءة دريفوس بما وقع تحت يديه من مستندات تدين ضباطاً فى الجيش وتبرىء دريفوس . ولم يكد يسدل الستار على القضية ، حين قدم كافنياك Cavaignac وزير الحربية تقريراً يؤيد إدانة دريفوس ، حتى اتجهت المسألة اتجاهاً أشد عنفاً : فاتهم الجمهوريون الملكيين بأنهم يدسون للجمهورية ويبيعون أسرار الدولة للأجانب . وظلت هذه القضية تشغل الرأى العام والشعب الفرنسى بأسره حتى اجتمعت فى سنة ١٩٠٦ المحكمة العليا وقضت ، بعد إعادة فحص القضية ، ببراءة دريفوس . فأعيد إلى الجيش ، وعمل الجمهوريون على طرد الضباط الملكيين من الجيش ، حتى أصبح جمهورى النزعة وقضى على كل أمل فى عودة الملكية . وفى نفس الوقت كان الخلاف قد اشتد نتيجة لقضية دريفوس بين الجمهورية والكنيسة ، لا سيما وأن أغلبية الكاثوليك كانت ملكية النزعة . وقد ظل هذا الخلاف قائماً بينهما حتى عام ١٩٠٧ . ولم يلبث بعد ذلك أن انهار نفوذ الكاثوليك ، وانهار بالتالى الحزب الملكى ، فتدعم مركز الجمهورية ، وأخذت تتسابق مع ألمانيا فى إعداد قواها الحربية ، حتى اندلعت نار الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ .

قوية مليئة بالحركة منتعشة مليئة بالحاة. بيد أن هذه الحياة الخصبة المتفائلة قد أخذت تسرى فيها عوامل الانحلال والتفكك فى أعقاب الحرب العالمية الأولى . ثم لم تلبث هذه العوامل أن اشتدت واتضحت حين تراءت بوادر الحرب العالمية الأخيرة ، فبدأت الحياة التى أذكاها برجسون فى فرنسا تعتم وتنحل . وفى هذه الأثناء ظهر سارتر وبدأ يقدم لنا فلسفة جديدة تعبر عن هذه الحياة المعتمة ، وتحاول فى الوقت ذاته أن تشعل لها مشاعل جديدة قد تضيئها ولكنها قد تحرقها أيضاً.

وهنا ينبغى أن نلاحظ على الفور أن هذه الفلسفة الجديدة ، التى سيأتى بها سارتر ليرفع بها راية العصيان على فلسفة برجسون ، لابد أن ترفض فكرة الاتصال والديمومة وهى مظهر الثقة والطمأنينة ، كما أبنا عن ذلك من قبل ، لتحل محلها فكرة الانفصال والملاشاة كما سنرى فى الفصول التالية .

الفصل الثانى

من برجسون إلى سارتر

أولا: انحلال الفكر الفرنسى

ا ـ اتساع الشقة بين الفلسفتين

عرضنا لفلسفة برجسون ، وتبينا نظريته فى الحرية ، والقيم التى أقرتها هذه النظرية وعملت على استئثارها بالحياة الفرنسية . ونريد فى هذا الفصل أن نتبين كيف تقوضت فلسفة برجسون ، وكيف انهارت القيم الفلسفية الروحية ، التى أذكتها هذه الفلسفة فى الحياة الفرنسية ، مع انهيار هذه الحياة ذاتها فى مظاهرها المتعددة ، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية ، ومع ظهور فلسفة جديدة للحرية ، أكثر توفيقاً فى تعبيرها عن هذا الانهيار ، وأشد توافقاً مع المواقف العصيبة التى اجتاحت فرنسا ، وهى فلسفة چان پول سارتر .

غايتنا إذن فى هذا الفصل أن نتبين الطريق من مراحل تقويض فلسفة برجسون إلى مرحلة ظهور فلسفة سارتر . وفى الحق أن الطريق بين هاتين الفلسفتين ليس طريقاً مباشراً . بل الأحرى أن نقول إنه ليس هناك طريق واضح المعالم بين القيم الروحية التى انطوت عليها الحرية البرجسونية ، وبلغت أوج انتشارها وسيطرتها على الحياة الفرنسية خلال الربع الأول من القرن العشرين ، وبين تلك القيم الجديدة التى ستعمل فلسفة سارتر والحرية السارترية على إبرازها فى الحياة الفرنسية ، ابتداء من أوائل الربع الثانى من القرن العشرين وإلى ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ومن هنا كان تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة ابتداء من القرن الحالى يعرض علينا ، من بين نزعات وتيارات فلسفية أخرى ، فلسفتين متباينتين ، هما فلسفة برجسون وفلسفة سارتر ، دون أن يعرض للطريق التى أدت من الأولى إلى الثانية ، أو التى أتاحت للحياة الفكرية فى فرنسا أن تديل لفلسفة سارتر من الفلسفة البرجسونية ، ودون أن يذكر من الفلاسفة الفرنسيين ، بين كل من برجسون وسارتر ،

من هو حقيق بالذكر ، ومن هو حقيق بأن يصل بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر .

أجل إنا نلاحظ منذ البداية أن بعض الاتجاهات البرجسونية لم تزل تتردد فى الفلسفة الوجودية ، وفى فلسفة سارتر بوجه خاص : فكل من برجسون وسارتر يفلسف من أجل الحرية ، ويقدم الوجود على الماهية . بل إن الفلسفتين نشأتا احتجاجاً على النزعات العقلية التجريدية ، وكل منهما عملت على اكتشاف الوجود الإنسانى واكتشاف الزمن . غير أننا نبادر ونقرر أن فلسفة سارتر هى الفلسفة التى عملت أولا وقبل كل شيء على تقويض القيم البرجسونية ، وهى الفلسفة التى أقامت الحرية الإنسانية على قيم معارضة للقيم البرجسونية ، بحيث تبدو الشقة بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر بعيدة واسعة ، وبحيث يظهر الانتقال من فلسفة برجسون إلى فلسفة سارتر خالياً مما يصل بينهما .

بيد أن خلو الفلسفة الفرنسية من الطريق الذى يصل برجسون بسارتر لا يعنى أن الفكر الفرنسى ، والحياة الفرنسية التى كانت تخضع لهذا الفكر ، قد انتقلت فجأة من فلسفة برجسون إلى فلسفة سارتر ، وإنما هى قد احتاجت فى هذا الانتقال إلى أن يتوفر لها من الأسباب ما يفسر لنا هذا الانتقال .

ولأجل أن نتبين هذه الأسباب سندرس أولا انحلال الفكر الفرنسى ، وما اتفق مع هذا الانحلال من أحداث سياسية أو اجتماعية ألمت بالحياة الفرنسية ، ومن نزعات فلسفية أو أدبية ظهرت فى مجال الفكر الفرنسى . وسندرس ثانياً تأثيرات الفلسفة الألمانية التى بدأت تتوغل فى فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة ، والتى كانت مصدراً أساسياً تستلهمه فلسفة سارتر . وسندرس ثالثاً تقويض سارتر المباشر للفلسفة البرجسونية ، وانتقاده للحرية البرجسونية .

ب — عوامل الانحلال

فأما انحلال الفكر الفرنسى ، فمن الحق أنه لم يجئ ولم يطرأ على الحياة الفرنسية فجأة ، وإنما هو قد وجدت بذوره الأولى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، ولم تزل تنمو وتشتد حتى انتهت إلى أوج عنفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وحتى شملت الحياة العقلية على اختلاف مناحيها ، وكذلك الحياة العملية على اختلاف فروعها .

حقيقة أن فرنسا قد خرجت من هذه الحرب — الحرب العالمية الأولى — منتصرة

على عدوتها ألمانيا ، بيد أنه كان انتصاراً أشبه ما يكون بالهزيمة : فقد استمرت هذه الحرب طيلة أربعة أعوام ، خسرت فيها فرنسا ما يقرب من مليون ونصف من شبابها ، كما تهدم كثير من مدنها فى المعارك المتلاحقة ، التى نشبت بين الألمان والفرنسيين فى أرض فرنسا[1].

ولم تكد تنتهى الحرب عام ١٩١٨ حتى بدأت عوامل الضعف وبذور الانحلال تعمل فى الحياة الفرنسية فى مختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية . فمن الناحية السياسية اتسمت كل من السياسة الداخلية والخارجية بطابع النفعية والإهمال . لقد عاد غداة الحرب رجال السياسة القدماء وعادت معهم خصوماتهم وأهواؤهم ومصالحهم الشخصية . ومع هذه الأهواء استشرى الفساد فى الداخل ، وغفل رجال السياسة عما كان ينبغى عمله أو الاحتراز منه إزاء ألمانيا : لقد تركوا الجيش الألمانى يعود بعد الهدنة بكافة أسلحته ومعداته كأنه جيش معد للقتال لا جيشاً منهزماً . هذا فى الوقت الذى كان فيه الجيش الفرنسى قد فقد فى المعارك المتتالية معظم معداته[2]، وكانت الحرب قد استهلكت ما يقرب من ثلث

---

(١) بدأت هذه الحرب باكتساح الألمان لفرنسا توغلهم فيها حتى أصبحوعلى بعد ١٥ ميلا من باريس . ثم نشبت معركة مارنMarne فى سبتمبر سة ١٩١٤ . ثم تكررت المعارك فى شمال فرنسا بعد أن توغل الألمان فيها . ثم نشبت معركة نيف شابيل Neuve-Chapelle فى عام ١٩١٥ ، ثم معركة إبر Ypres التى استخدم فيها الألمان لأول مرة الغازات السامة، ثم معركة فردان Verdun التى استمرت متصلة من فبراير عام ١٩١٦ إلى أكتوبر من نفس السنة، والتى صاحبتها معركة سوم Somme . وفى عام ١٩١٧ انسحب الألمان من شمال فرنسا وشرق فرنسا ، تاركين وراءهم أكثر من ثلاثمائة مدينة وقرية وقد تهدمت مبانيها ومدارسها وكنائسها وآثارها الفنية والتاريخية ، كما خربت فيها الكبارى والطرق والسكك الحديدية ونهبت المنازل . ثم لم تلبث أن تجددت هجمات الألمان وتوغلهم فى فرنسا فى عام ١٩١٨ ، مكتسحين مئات المدن الفرنسية ، حتى استولوا على شاتوتييرىChâteau-Thierry. وعند ما بدأت انتصارات الفرنسيين بقيادة المارشال فوش Foch وارتداد الألمان عن فرنسا عام ١٩١٨ ، كانت المدن الفرنسية التى غزاها الألمان وارتدوا عنها قد تحولت إلى خرائب . — راجع كتاب « أوربا الحديثة » : Charles Downer Hazen : Modern Europe (New York, 1924 — Ch. XXXV (p. 514-571) ، وكذلك كتاب هـ . ا . ل . فشر : « تاريخ أوربا فى العصر الحديث » (دار المعارف بمصر — الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٣) ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع . H.A.L. Fischer : A History of Europe ؛ الفصول ٣٢ ، ٣٣ تتابع دراسة أطوار الحرب بجميع معاركها . ومفتتح الفصل ٣٤ يبين حال أوربا عقب الحرب ، فيشير إلى كوارث الحرب وخطوبها وإلى روح التعاسة والقنوط التى نجمت عنها .

(٢) فقد الفرنسيون فى سيدان Sedan ٥٥٨ مدفعاً وفقدوا فى ميتز Metz ١,٤٩٨ مدفعاً و٧٢ =

الثروة الوطنية فى فرنسا[٣]. ثم تتابعت الأخطاء السياسية والحربية : فتركوا المسائل التى أعقبت الحرب دون العمل على حلها حلا فعلياً ، وتخاذلوا عن طلب التعويضات الألمانية ، وعن البلاد التى عادت ألمانيا واستولت عليها واحدة تلو الأخرى . ومع هذه الأخطاء الفادحة ، فى مجال السياسة الخارجية ، كانت الحزبية ، بما يتيح لها النظام البرلمانى من حريات وبما يشغلها من خصومات وأهواء ، تشغل رجال السياسة عن مصالح فرنسا وتحرمها من الاستقرار السياسى . يقول أندريه فريبورج فى كتابه « انتصار المنهزمين » : « كانت الوزارات تتساقط منذ عام ١٩١٩ الأسباب سخيفة كأنها قصور من الورق . وإن أكثرها تماسكاً ، وهى وزارة پوانكاريه Poincaré ، قد سقطت من أجل امرأة متزوجة . . . لقد تتابعت فى مدى ثلاثة وأربعين شهراً إحدى عشرة وزارة »[٤]. وفى هذا الجو الخالى من الاستقرار السياسى اشتدت الفرقة بين الأحزاب المختلفه والاتجاهات السياسية المتعارضة : ففى الوقت الذى اتجه فيه اليساريون – لاسيما بتأثير الثورة البلشفية فى روسيا – نحو النزعة العالمية l'internationalisme وشجعوا الحركات العالمية الثورية ، كانت الكتلة الوطنية تتجه – وإنما بمعاونة النزعات الفاشية والنازية – نحو النزعة القومية le nationalisme مستعينة بالكنيسة وبالجيش وبالطبقة البرجوازية الموسرة . وبين هاتين الكتلتين المتعارضتين ضاعت مصالح فرنسا الحقيقية وهى الوحدة والاستقرار . ثم لم يلبث هذا التعارض أن اشتد ، حين تقدمت الحركات النقابية والتكتلات العمالية ، وحين قامت هذه التكتلات بالإضرابات المتصلة وباحتلال المصالح والمحال التجارية ، مما أفزع الذين كانوا يعطفون على الطبقة العمالية ، ومما دفعهم إلى الاتجاه نحو الكتلة الوطنية[٥].

= مدفعاً رشاشاً و ٢٦٠,٠٠٠ بندقية . – راجع André Fribourg : La Victoire des Vaincus (8ème éd., Denoël, Paris, 1935), p. 307.

(٣) Maurice Crouzet : Histoire Générale des Civilisotions, Tome VII— L'Epoque Contemporaine, (P.U.F., Paris 1959), p. 37.

(٤) André Fribourg : La Victoire des Vaincus, p. 320.

(٥) راجع M. Crouzet : Histoire Générale des Civilisations, p. 68 & 80.
وكذلك كتاب André Maurois : Tragedie en France (New York, 1941).

ومع هذا الاضطراب السياسى كانت الأزمة المالية والاضطراب الاقتصادى : ففى الوقت الذى توقفت فيه ألمانيا عن دفع التعويضات ، الّتى قضت بها معاهدة فرساى Versailles ، كانت فرنسا مدينة لكل من إنجلترا والولايات المتحدة بمبالغ كبيرة ، وكانت الحرب قد أدت إلى انخفاض القوة الشرائية للفرنك بما يعادل ربع قيمته الأصلية. ورغم المحاولات الّتى قام بها هيريو Herriot ثم پوانكاريه Poincaré ، من أجل تخفيف حدة الأزمة ، فإن انتشار البطالة ، وقلة الإنتاج الصناعى والزراعى ، والحاجة إلى إعادة بناء فرنسا بعد الحرب ، والقروض الوطنية الّتى عقدتها الحكومة ، وتضخم الأوراق المالية ، وضآلة المرتبات ، — كل هذا أدى إلى اشتداد الضائقة المالية .

ولم تكن الأحوال الاجتماعية أو النفسية بأحسن حالا : كان العائدون من الحرب فى شوق إلى الحياة البيتية السهلة الّتى حرموا منها طيلة أربع سنوات . وكانت الحرب قد أكلت من أعمارهم سنوات من التعب والقلق والألم . فكانت عودتهم هى عودة المجهد الذى أصابه العياء والملال . ومع هذا الملال تفشى الكسل والإهمال وفتور الهمة ، وانتشر بين الناس إحساس بكراهية الدين أدى إلى انحلال الأسرة لا سيما الأسرة الّتى تعيش فى المدينة .

ج — النزعات الفكرية

كانت إذن عوامل الانحلال تسرى فى المجتمع الفرنسى منذ انتهت الحرب العالمية الأولى . ومع هذه العوامل ، الّتى تمثلت فى الحالة السياسية والاقتصادية وظهرت فى الحالة الاجتماعية والنفسية ، كانت الحياة الفكرية تشيع النزعات الفردية وتدعو إلى التحلل من القيم والتقاليد . فإذا كان الأدب فى أى أمة إنما هو مرآة تنعكس عليها سماة الحياة فى هذه الأمة ، فهو كذلك وفى نفس الوقت عامل فعال فى خلق هذه السمات . هكذا جاء الأدب الفرنسى ، فى الفترة الّتى أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت إلى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملا فى الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة . وآية ذلك أن أبطال أندريه جيد A. Gide وچان كوكتو J. Cocteau كانوا متحللين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم[٦]. لقد كان أدب جيد — وهو نموذج للأدب فى الفترة ما بين

---

(٦) فقد كان راديجيه Radiguet بطل كوكتو لا يؤمن إلا بحريته ونزواته وأهوائه . كذلك كان =

الحربين — ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتسم بالحيرة والارتياب ، ولكنه كان ينتهى دائماً إلى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . إنه يتردد بين دعوة الإنجيل التى تقول بأن قيمة الإنسان من حيث هو فرد تعود إلى كونه نفساً ، وبين دعوة نيتشه التى تقول بأن قيمة الإنسان من حيث هو فرد تعود إلى حريته . وچيد لايخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة ، وإنما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده إنما يعنى رفض كل شىء . إنه يرى أن الدور الذى يقوم به إنتاجه الأدبى إنما هو إثارة الارتياب : « إن التمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب » ، هذه هى القيم التى كان يرى هو أن أدبه يدعو إليها[٧] ، وهى نفس القيم التى سنجدها عند سارتر فى مرحلة أولى من تاريخه الفلسفى . إن الإنسان — عند چيد — ينبغى له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولا القيم المتعارف عليها ، ينبغى له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى چيد كما تقضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب چيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالإنسان إلى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الإحساس بالعبث أو انتفاء المعنى l'absurdité عند چيد ، فإن هذه الذات هى طبيعتنا الناقصة ، أو هى وجودنا الناقص الذى ندرك نقصه ، والذى لا ينبغى مع ذلك أن نتجاوزه إلى ما هو أعلى منه — إلى الإنسان الأعلى مثلا كما هو الأمر عند نيتشه — ، فإن ما نتجاوزه هو بعد كل شىء جزء من النفس . فالتجاوز هو إفناء لافائدة منه . وإنما ينبغى أن نعى هذا النقص ، وأن نعترف به ، فنضفى عليه بهذا الاعتراف وجوداً شرعياً ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثالا نهدف إليه . وإذن فلا يبقى أمامنا إلا أن نلجأ إلى الحرية — حرية الذات — ، وأن نترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداء من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نجتنب العبث أو بالأحرى نتعداه بأهوائنا التى نستشعر كل ما فيها من حرارة

=لافكاديو Lafcadio بطل چيد نموذجاً للإنسان المنطلق المتحرر من كل قيمة والذى يؤمن بحريته فحسب . طالع بصفة خاصة . Les Caves du Vatican (Livre cinquième — Lafcadio "p. 821-873")

(٧) J. Lanson & P. Tuffrau : Histoire de la Littérature Française, (Librairie Hachette, 1953), p. 796.

وحمية والتى نستطيع أن نتحرر منها بسهولة كى نستسلم إلى غيرها[٨].

هكذا يجيء الأدب عند جيد: فيه عودة للذات الحرة وفى نفس الوقت تحلل من الأوضاع الأخلاقية ورفض للقيم وللعرف وإنكار للتقاليد والعادات . وبهذا الإنكار والتحلل نستطيع أن نقول إن الأدب فى الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثل عند جيد ، كان فى الوقت ذاته فناً يهدف إلى خلق الجمال وبحثاً ميتافيزيقياً أو على الأقل بحثاً سيكولوجياً يستهدف الكشف عن أسرار الذات أياً كانت وتأكيد هذه الذات فى أدق خوالجها وبعد أن تتحلل من جميع القيم . وهذا هو ما يسمى فى الأدب بحركة الرفض الكلىDadaïsme ، وهى الحركة التى جاءت مباشرة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى . وهذا البحث السيكولوجى قد امتد للكشف عن حياة اللا شعور فأدى ذلك إلى ظهور حركة السيريالية Surréalisme ، وهى الحركة التى تمثلت بصفة خاصة عند أندريه بريتون André Breton، وأرادت أن تحرر الإنسان من التفكير العقلى ومن وضعه الاجتماعى لتسلمه إلى الدوافع اللاشعورية فى حريتها التامة .

بهذه الحركات الأدبية التى تتمرد على التقاليد والأخلاق انفتح المجال أمام النزعات الفردية والاتجاهات الفوضوية ولم تعد ثمة قيمة غير الحرية الفارغة العابثة والمجانية الخالصة . وهذه النزعات ، التى ترمى إلى تعرية الإنسان من القيم والتقاليد ، وحرمانه من أى معونة يمكن أن يتلقاها من النظريات المصنوعة الجاهزة ، والتى ترمى فى نفس الوقت إلى ترك الإنسان لذاته ولحريته ، هى النزعات التى تميز بها الأدب الفرنسى والفكر الفرنسى فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى . يقول ألبيريس R.-M. Albérès: « إن الفكرة القائلة بأن طرق حياتنا ليست مرسومة رسماً كاملا وإنما تتوقف علينا وحدنا ، وأن كل شيء ينبغى أن يعاد ويبدأ دائماً من جديد ، وأنه ليس هناك صيغ يمكن أن تحدد سلوكنا وليس هناك أنساق يمكن

---

(٨) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضى » لأندريه جيد A. Gide : Les Nourritures Terrestres ، حيث تتضح بصراحة وعنف دعوى جيد إلى ممارسة الحرية وإلى ممارسة الأهواء بكل ما فيها من حرارة وحمية ، وحيث يوجز يد هذه الدعوة فى بيت من الشعر يكرره فى مواضع عديدة : « سوف أعلمك الحمية يانثنيل » «Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur».

أن نطمئن إليها وأن توفر لنا الراحة ، ـ هذه الفكرة ليست فى نهاية الأمر إلا الفكرة العامة التى تصبغ أدب عصرنا كله »[٩].

التحلل من القيم والتحرر من التقاليد هى إذن الاتجاهات التى كانت تسم الحياة الفرنسية وتظهر فى مجال الأدب الفرنسى فى الفترة مابين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية . غير أننا إذا أنعمنا النظر فى هذه الاتجاهات تبينا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية ، أعنى أنها تتناول السلوك الإنسانى . فالحرية فى هذه الاتجاهات ينبغى أن تفهم بالمعنى الاجتماعى العملى وليس بالمعنى الفلسفى الميتافيزيقى . إنها حرية صريحة تتناول السلوك الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ، وتعمل على أن يتحلل الإنسان من الأوهام والتقاليد ، وعلى أن يظل حاصلا عليها وإنما من حيث هى حرية فارغة . وهذا الفراغ وهو ما يطلق عليه الفرنسيون كلمة المجانية gratuité ،هو ما يميز الحرية كما تجىء فى الآثار الأدبية التى ظهرت فى الفترة ما بين الحربين . والواقع أن الأدب ، كغيره من مظاهر الحياة المختلفة ، كان يعكس كل ما فى الحياة الفرنسية فى هذه الفترة من نزعات فردية واتجاهات انحلالية . ونحن سنجد نفس هذه الفردية وما يصاحبها من إحساس بالجزع والقلق فى إنتاج سارتر. سنجد حرمان الإنسان من القيم أو الأخلاق أو حتى الماضى الذى يمكن أن يهديه فى سلوكه . ولكنا سنجد فى نفس الوقت إحساساً بالجزع من هذا التحلل ومن هذه الحرية الخالصة . ذلك أن بذور الانحلال التى رأيناها تعمل فى الحياة الفرنسية فى مختلف جوانبها فى أعقاب الحرب العالمية الأولى لم تلبث أن اشتدت وبلغت ذروتها فى أثناء الحرب العالمية الثانية .لقد شاهدت الفترة فيما بين عام١٩٣٠ وعام ١٩٣٩ اشتداد الأزمة الاقتصادية وتوغل النزعات الفاشية والنازية فى فرنسا ذاتها ، فإذا الناس يشعرون بأن تحللهم من القيم، سواء أكانت أخلاقية أم اجتماعية ، لا يمنحهم إلا حرية فارغة لا تجد عملاً ذا قيمة تنخرط فيه ، حرية تخلص الإنسان من كل قيمة ولكنها تترك الإنسان فى نفس الوقت نهباً للقلق والجزع . إنها تجعل حياة الإنسان خالية من المبررات ، فتحمله مسئولية خلق هذه المبررات ، وتشعره بالتالى بالخوف والقلق إزاء هذه المسئولية الجسيمة . وسارتر قد شعر ، كغيره من الفرنسيين ، بهذه الحرية وبمايترتب عليها منمسئولية ومن قلق .

(٩) Albérès, R.-M.: Jean-Paul Satre (Editions Universitaires, Paris 1953), p. 12.

بيد أن سارتر هو أولا وقبل كل شيء فيلسوف . ومن هنا فإن هذه المعانى لاتجيء عنده باعتباره أديباً فحسب ، وإنما هى تؤسس كذلك المواقف الأساسية فى تفكيره الفلسفى . حقيقة إنها تمثل فى آثاره الأدبية ؛ ولكنها — دون أن تفقد هذه الآثار قيمتها الروائية أو المسرحية — لا تجيء فيها إلا أصداء لموضعها الأساسى من الفلسفة ونقلا عنه . فسارتر يتناول موضوعاته فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفى الذى يتابعه . غير أنه فى كل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وإنما هو يصدر مباشرة — كما سنرى فى المقال التالى — عن الفلسفة الألمانية ، وهى الفلسفة التى بدأت تتوغل فى فرنسا وبدأ يطالعها الفرنسيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى .

ثانياً : استلهام الفلسفة الألمانية

ا — الفلسفة الهجلية

نريد فى الصفحات التالية أن نتبين تأثيرات الفلسفة الألمانية التى بدأت تتوغل فى فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة ، والتى كانت مصدراً أساسياً تستلهمه فلسفة سارتر . إن سارتر — وهو فيلسوف فرنسى — عاش ما بين الحربين وتمثلت فى آثاره كما رأينا قيم هذه الفترة — قد تأثر من جهة أخرى بتيارات الفلسفة الألمانية . ففى الوقت الذى شعر فيه الفرنسيون وشعر سارتر بعدم مناسبة الفلسفة البرجسونية — فلسفة الاتصال والتفاؤل والديمومة الخالقة — مع هذا الجو العاصف ومع الزوابع العالمية التى تضيع فيها قيمة الحرية الفردية الفارغة وتتحول إلى ضرورة قاسية خالية من أى عذوبة — فى هذا الوقت بدأ الفرنسيون مطالعتهم للفلسفة الألمانية وللفلاسفة الألمان : بدأوا يرجعون إلى هجل ، وبدأوا يتعرفون على هوسرل ، وبدأوا يطالعون هيدجر . يقول إميل بربيه : « إننا كى نتتبع الفكر الفرنسى عقب حرب ١٩١٤ من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج . . . والتى وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة »[١].

وهذه الحركات الفكرية تصعد فى أصولها الحديثة إلى فلسفة هجل . فرغم بقاء هجل فى مجال التصورية الألمانية ، إلا أن فلسفته كانت دائماً حجر الزاوية

(١) Emile Bréhier : Transformation de la Philosophie Francaise (Flammarion, Paris 1950), p. 75.

فى الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك فى معارضة الوجوديين لفلسفته أم فى اصطناعهم لمعظم المقولات الهجلية . وقد أقام هجل الجدل على أساس منهج منطقى يتأدى من القضية إلى نقيضها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة . وقد درس هجل الوعى فى مراحله الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومنولوچيا عنده[٢] ، وهى التى ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : فى المرحلة الأولى يكون الوعى فى — ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه . وفى المرحلة الثانية ينعكس الوعى على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود فى مظاهره فيصبح وعياً لأجل — ذاته pour-soi . وفى المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعى فى — ذاته والوعى لأجل — ذاته . هكذا تكشف الفينومنولوچيا عن مبدأ الوعى وتسلسل مظاهره فى الكون . وهكذا أيضاً يضع هجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر وسنجدها أساسية فى فلسفته[٣]. وقد تابع هجل هذا المنهج الجدلى الثلاثى متأدياً من معنى إلى آخر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فانتهى إلى اعتبار كل ما هو عقلى واقعياً وإلى اعتبار الوجود الواقعى منطقياً أى ضرورياً ومعقولا ضرورة ، واجتمعت لديه فى هذا التسلسل الثلاثى عناصر الجدل فقال بالصيرورة والتضاد والتحول .

هذا الجدل يبدأ عند هجل من مقولة الوجود الخالص . وهى أولى المقولات لأن الوجود فكرة خالصة خالية من أى تعيين ومعنى مباشر خال من أى توسط . إنه فى هوية مطلقة مع ذاته[٤].

ومن هنا فليس الوجود شيئاً معيناً ، وإنما هو تجريد خالص وخواء مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم[٥] . إنه سلب خالص ، والسلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل

---

(٢) رغم المعانى المتباينة للفينومنولوچيا عند هجل فإنها تعنى بصفة عامة وصف الوجود الإنسانى على نحو ما يظهر erscheint لنفس الشخص الذى يحياه . Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard, 1947) p. 38 & 574.

(٣) نرد هذه المصطلحات عند هجل فى معظم مؤلفاته . راجع بصفة خاصة « فينومنولوچيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » Hegel, G.W.F.: Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophique (tr. fr. de J. Gibelin,Vrin, Paris 1952) § 413 — § 439 (p. 238-244).

(٤) Ibid., § 86 (p. 77).

(٥) يستخدم هجل لفظ لا وجود Nichtsein ولفظ العدم Nichts بمعنى واحد . وهو يقصد به =

هجل من الوجود الخالص إلى اللاوجود الخالص ويجعل منهما شيئاً واحداً[٦]. إنه يستخرج فكرة العدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، إذ أن هذا التعريف يتضمن السلب ، لأنه يسلب عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بها إلى فكرة العدم .

وأول ما ينبغي أن نلاحظه هنا هو أن فكرة العدم تأتى فى فلسفة هجل لاحقة على الوجود ، لأنها تعنى أننا نضع الوجود أولا كى ننفيه أونسلبه بعد ذلك . ونحن سنجد فكرة العدم كذلك فى فلسفة سارتر ، ولكنا سنجد أيضاً أن العدم ليس تالياً للوجود أو متمايزاً عنه وإنما هو مرتبط به . إنه على سطح الوجود[٧]، أو هو بالأحرى فى قلب الوجود[٨] .

هذه الفلسفة الهجلية التى أقامت المنطق الجدلى ابتداء من معنى الوجود ، ورأت فى الوجود سياقاً منطقيًّا جدليًّا يتأدى ضرورة من المعنى إلى نقيضه ، هى نقطة البداية فى الفلسفات الوجودية المعاصرة ، لأنها أمدتها أولا بفكرة الجدل وبالمقولات التى يسير عليها الجدل ، ولأنها أمدتها ثانياً بنظرية فى الوجود ونظرية فى العدم وبينت بصفة خاصة عدم انفصالهما ، ولأنها أتاحت بالتالى للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر .

ب – تفكير كيركجارد

ومن هنا – أعنى من هذا الاصطناع وهذا الانتقاد – نشأ تفكير كيركجارد . ورغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفاً ألمانيًّا ، وإنما هو مفكر دنماركى كتب بلغة بلاده ، إلا أن الأثر الذى تركه فى الفلسفة الوجودية فى فرنسا قد اتخذ مساره إليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيدجر بصفة خاصة .

أما عن علاقة كيركجارد بهجل فتظهر كما بين جان ﭬال فى ثلاثة مجالات : المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد بإزاء الفلسفة الهجلية[٩]. والمجال الثانى هو

= لا مجرد إنكار الوجود وإنما خلوه من أى تعيين. راجع: J. Mct. E. McTaggart : A Commentary on Hegel's Logic (Cambridge 1931), p. 16.

(٦) هجل : « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) فقرة ٨٨ الملاحظة ١ والملاحظة ٤ .

(٧) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 52.

(٨) Ibid., p. 57.

(٩) Wahl. Jean : Etudes Kierkegaardiennes (Aubier, Paris 1938), p. 87-112.

تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل[١٠] . والمجال الثالث هو
هو العناصر المشتركة التى يتفق فيها كل من هجل وكيركجارد[١١] .

ونحن لا يعنينا هنا إلا المجالان الثانى والثالث . أما بخصوص المجال الثانى ، وأعنى به تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ، فيشمل جميع الاتجاهات والمستويات الفلسفية الهجلية . إن كيركجارد يعارض فكرة إخضاع الوجود لأى نسق فلسفى ، ومن ثم فهو يعارض إقامة النسق الفلسفى ، لأن هذا النسق يقضى بالضرورة أن تكون فلسفة كيركجارد بمثابة إحدى لحظات التطور للروح المطلق ، بحيث تمثل الكيركجاردية لحظة السخرية وانتقام الرومانتية من الهجلية ، وحيث يعود انتصار الهجلية فى تجاوز سرمدى للكيركجاردية . وذلك هو ما تأباه فلسفة كيركجارد ، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها .

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هجل بوضعه فى مقابلها ما يسميه المفكر الذاتى والحقيقة الخاصة الجزئية . فهو ينكر إمكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، إذ يرى أنها تبدأ بالإيمان Le credo ، والإيمان فعل ذاتى خالص . وهو ينكر إمكان البحث عن حقيقة كلية مؤثراً البحث عن حقيقة خاصة بالذات . كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جدل مطرد متجانس متصل . وكيركجارد ينتقده ليقيم بدله جدلا متقطعاً غير متجانس ، جدلا وجدانيًّا عاطفيًّا مليئاً بالوثبات . وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافاً جوهريًّا . إن هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود السقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جدًّا أعلى للوجودية بما يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب . أما الهجلية فهى تخطئ إذ تزعم تفسير كل شىء وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فإن فى النفس أشياء لا يمكن إخراجها أو التعبير عنها .

---

(١٠) Wahl, Jean : Etudes Kierkegaardiennes, p. 112-136.

(١١) Ibid., p. 136-158.

ومن جهة ثالثة يتيح لنا النظر فى النسق الهجلى على ضوء الاتجاه الكيركجاردى أن نرى الهجلية تهدم نفسها بنفسها : فإقامة نسق فاسفى تقتضى أن تكون له بداية ووسط ونهاية . ولكن البداية محالة لأن دخولنا فى هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدأ باختيار حر لا يخضع لأى ضرورة . فليست هناك إذن بداية محددة . والنهاية كذلك تقتضى مذهباً أخلاقياً . وهجل لا ينتهى إلى إقامة أخلاق بالفعل . وانتفاء البداية والنهاية يجعل الوسط محالا . ثم إن قيام هجل نفسه كإنسان موجود وراء نسقه الفلسفى إنما يهدم النسق نفسه .

لقد أقام هجل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدلى العقلى ، وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبدو الفكر وجودياً واقعياً والوجود الواقعى منطقياً عقلياً ، أى أنه طابق بين الوجود الواقعى وبين المعقول . والحملة التى حملها كيركجارد على هجل إنما تنصب إذن على دحض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقلى والواقعى ، فيبدو الوجود لديه منافياً للعقل معارضاً له .

بيد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة هجل يلتقى معه فى نقاط عديدة . وكثيراً ما يكون هذا الالتقاء — كما يرى چان ڤال[١٢] — بسبب تأثر كيركجارد بهجل تأثراً عميقاً. فكل من هجل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد . وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقلى السطحى . إن فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاثة : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية . وانتقال كيركجارد من مرحلة إلى التى تليها إنما يتم فى الواقع ، وكما لاحظ چان ڤال[١٣] ، بنوع من الجدل الهجلى . وإذا كان كيركجارد قد اتفق مع هجل فى انتقاد المرحلة الأولى ، كى يتجاوزها إلى الثانية ، فإنه يقترب منه كذلك فى تحديده لمعنى المرحلة الثانية وفى انتقادها أيضاً . فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصوراً ميتافيزيقياً وتاريخياً للعالم . أما كيركجارد

---

(١٢) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 137.

(١٣) Ibid., p. 139-140.

فيعلق الأخلاق ليتيح مجالا للتضحية الدينية .

كذلك يلتقى كيركجارد بهجل بصدد فكرة الجدل ذاتها . أجل إن هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهجلى والجدل عند كيركجارد[١٤] ، غير أن كيركجارد يحتفظ بالجدل ، ويرى أن الوجود هو تغير وصيرورة . إنه انتقال الذات إلى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى . إنه تماس بينهما وفى نفس الوقت صراع . وهذا الازدواج فى الدلالة هو السمة المميزة للجدل : ففكرة الوثبة عند كيركجارد هى فكرة جدلية لأنها فى نفس الوقت الهاوية والفعل الذى يجتازها . كذلك الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجارد مثل : اليقين ، والقلق ، والموت ، والآن ؛ كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجاً فى الدلالة وتعارضاً باطنياً . فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعنى الخوف والأمل ويعنى الرغبة والإعراض فى نفس الوقت . والآن إنما هو الأبدية والزمانية معاً .

وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل الهجلى ويحتفظ بها — وإنما على نحو مختلف يميز الجدل الكيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر — نجد أن فكرة الذاتية تكشف عن تأثر كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة الهجلية ولا سيما بمؤلفات هجل التى كتبها فى شبابه[١٥]. ففى هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالفردية والمشاعر الذاتية . وهذه هى أفكار رئيسية فى فلسفة كيركجارد .

كيركجارد إذن يتأثر بهجل حين ينتقده ويحمل على العقلية الهجلية ، وحين يحتفظ فى نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهجلى . إلا أن تفكير كيركجارد الفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثير الذى يصدر عن هجل والفلسفة الهجلية ،

---

(١٤) هذه الاختلافات فصلها چوان فال فى كتابه « دراسات كيركجاردية ص ١٤٠ — ص ١٤٨ ، وهى تعود كلها إلى أن الجدل الهجلى جدل متصل كمى ، تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنتهى إلى المركب الذى يرفع التناقض . بينما الجدل الكيركجاردى جدل منفصل متقطع يسير فى وثبات ، وهو جدل ذاتى وجدانى يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل فى حالة من التعارض والتوتر . راجع كذلك عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ — ص ٢٨ .

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، دونها هجل فى الفترة ما بين عامى ١٧٩٣ و ١٨٠٠ ، وطبعت تحت عنوان « مؤلفات الشباب الدينية » . Hegels theologische Jugendschriften, hsgg. von Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

وإنما هو يتخلص من الهجلية ليدرس موضوعات جديدة ، ويحلل الإنسان تحليلا وجودياً يكشف عن مقولات جديدة . ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وابتكاره ، إنه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة . وربما كان أهم هذه المقولات التى تميز بها تفكير كيركجارد ، والتى ستنحدر خلال الفكر الألمانى إلى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة وإلى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هى مقولة القلق . فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التى تخلص كيركجارد من الهجلية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد فى فلسفة سارتر.

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التى سنجدها عند سارتر : إنه يرتبط أولا بفكرة الإمكان والاختيار . والإمكان يرجع عند كيركجارد إلى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الإنسان فى حالة من البراءة ويظل القلق كامناً فى هذه البراءة[١٦] . ومع التحريم يأتى إمكان الخطيئة وسحر الإغراء ، فيدرك الإنسان أنه قادر على فعل الخطيئة ، ولكن دون أن يعرف ماذا تعنى لأنها لم تحصل بعد . وبين الإغراء والخوف يشعر الإنسان بأن ثمة شيئاً رهيباً يمكنه أن يرغب فيه . فالقلق إذن ناشئ عن رغبة الإنسان فيما يخشاه فى نفس الوقت . إنه « تعاطف يتضمن النفور ونفور يتضمن التعاطف »[١٧] ، أو هو إقبال يتخلله الخوف وإحجام تشوبه الرغبة .

ومن هنا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة l'ambiguité، أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الإنسان مايعينه على اختيار إحدى القيمتين . وهذه الفكرة هى التى سنجدها فى فلسفة سارتر حين ترى أن الإنسان منعزل ولا يجد بالتالى ما يعينه فى سلوكه .

وفكرة القلق كما تبيناها فى ارتباطها مع الإمكان ، أو مع الرغبة والخوف معاً ، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهى الموضوع الرئيسى — كما سنرى — فى فلسفة سارتر . وكل من فكرتى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد إلا بالارتباط

---

(١٦) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 220.

(١٧) Kierkegaard, Soren Aabye : Le Concept de l'angoisse (traduction française — Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

مع فكرة الخطيئة . إن الخطيئة عند كيركجارد هي الانتقال من عالم البراءة حيث لا خير ولا شر إلى عالم الأخلاق حيث يكون إما الخير وإما الشر . وهو من ثمة انتقال تدريجى يفقد فيه الإنسان حالة البراءة دون أن يبلغ تماماً حالة الإثم . لهذا يشعر الإنسان بالقلق ؛ يشعر بأنه برئ وبأنه مذنب فى نفس الوقت . إنه يرى نفسه مذنباً دون أن يكون فى وسعه أن يعرف متى أصبح مذنباً ، لأن لحظة سقوطه تفر أمام ذهنه كما يفر الحلم حين يحاول أن يمسك به الذهن عند يقظته . وعن طريق السقوط يدرك الإنسان أنه خاضع للحتمية أو الضرورة ، ولكنه يشعر فى الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيار من بين الممكنات . فليست إذن الحرية العسفية أو الحتمية العسفية هى التى تفسر الخطيئة ، وإنما بالعكس الخطيئة هى التى تفسر لنا الحرية والحتمية معاً . إنها تجعلنا أبرياء ومذنبين فى نفس الوقت وتجعلنا أحراراً ومجبرين فى نفس الوقت .

وارتباط الحرية بالجبرية هو ما سنجده عند سارتر ، وإنما على نحو آخر يجعل الإنسان مقسوراً على الحرية ، أو يجعل الحرية مرتبطة بالموقف الإنسانى وملتزمة إزاء وضع معين .

ومن أفكار القلق والإمكان والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العدم . لا العدم على نحو ما فهمه هجل باعتباره سلباً أو نفياً للوجود ، وإنما العدم باعتباره عدما حقيقياً إيجابياً ، ــ عدما نشعر به فى حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقال من الإمكان إلى الواقع ،[١٨] وأن نفهم فكرة الخلق لأنه سابق على الخلق[١٩]. ورغم غموض فكرة العدم عند كيركجارد وارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية ، إلا أنها كانت ، فى ارتباطها بفكرة القلق ، مصدراً هاماً تستوحيه فلسفة هيدجر ، لتمضى بفكرة العدم من المجال النفسى الذى اقتصر عليه كيركجارد إلى المجال الكونى الوجودى الذى انتهت إليه فلسفة هيدجر[٢٠] ، وهو نفس المجال

---

(١٨) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 231.

(١٩) Ibid., p. 221.

(٢٠) راجع الملاحظة ٢ . Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 221.

وكذلك A. De Waelhens : L. Philosophie de Martin Heidegger, (Louvain, 1948), p. 343.

الذى سنجده لفكرة العدم عند سارتر .

وإذا كان القلق هو الذى يكشف لنا عن العدم فهو يرتبط كذلك عند كل من كيركجارد وهيدجر وسارتر بمقولة الزمان .

فالقلق عند كيركجارد هو قلق إزاء ما نخشى أن يحدث فى المستقبل ، إذ المستقبل وحده هو مجال الإمكان . ونحن لا نقلق من حادث مضى إلا من حيث ما يترتب عليه فى المستقبل . فالقلق يتجه دائماً إلى المستقبل . غير أننا ، حين ينتابنا القلق ، نشعر بتباطؤ فى سريان الزمن . وإذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا أن حركة الزمن قد انتهت إلى أقصى حدود البطء ، وكأن النفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هى الآن الحاضر . فالقلق إذن يتجه إلى المستقبل ، ولكنه يبطئ من سريان الزمن إلى حد أن يقوم فى الآن والحاضر .

وهكذا يتضح أن فكرة القلق هى من أهم الأفكار التى نجدها عند كيركجارد . وينبغى أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد، وإنما ترجع كذلك لارتباطها — كما رأينا — بكثير من الأفكار التى تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتى انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وإلى سارتر بوجه خاص .

ح — نيتشه

بيد أن الأصول التى أتيح للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة . فإلى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية — وهى الفلسفة التى ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية —[٢١] كان هناك أيضاً تيار فلسفى — أكثر تأثيراً على الأوساط الفرنسية — ينبع عن فلسفة نيتشه وتفكيره . إن نيتشه فيلسوف ألمانى ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث إن فلسفته تخلو من التعقيد الذى تميزت به الفلسفات الألمانية . إنه فيلسوف ألمانى ، ولكنه ثائر على ألمانيا . وهو يكره الديمقراطية ويعجب بنابليون . وفى هذا الاتجاه الذى يتسم بالتمرد والثورة يكمن إغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين .

---

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامى ١٨١٣ ، ١٨٥٥ . أما نيتشه فقد عاش ما بين عامى ١٨٤٤ و ١٩٠٠ . ومع ذلك فإن فلسفة نيتشه كانت أسبق فى الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفى من فلسفة كيركجارد التى ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد إلى الألمانية أولا ثم إلى الفرنسية بعد ذلك .

وفلسفة نيتشه تتفق فى كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد. وكلا الفلسفتين يتضمن ، فى هذا الاتفاق وبالإضافة إليه، أصولا وجودية ستتبين بعضها عند هيدجر وستتبين بعضها عند سارتر .

أما التقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولا فى الحياة التى عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملؤها الألم ، سواء أكان مبعث هذا الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانتية والجو الأسرى الكئيب الذى عاش فيه والأحداث المحزنة التى مرت به وأثقلته إحساساً بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدنى والتجربة المؤلمة والنفس المرهفة القلقة كما هو الأمر عند نيتشه .

ومع الإحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة . أجل إن نيتشه قد خرج على الدين وغلا فى الإلحاد بينما كان كيركجارد متديناً شديد التدين ، إلا أن الإلحاد عند نيتشه — وهو مظهر سنجده وإنما على نحو مختلف عند كل من هيدجر وسارتر — كان إلحاداً عاطفياً وجدانياً تشيع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع إلى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الله فكرة سائدة فى فلسفته . ومع هذه العاطفة الدينية ، التى اتخذت وجهة التدين عند كيركجارد ووجهة الإلحاد عند نيتشه، نجدهما يتفقان كذلك فى الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها .

ويظهر التقاء نيتشه وكيركجارد كذلك فى أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملؤها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدراً لفلسفته . ففلسفة نيتشه تعكس مأساة حياته بكل ما اعتراها من أزمات . وكذلك فلسفة كيركجارد تجىء مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتى .

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هى المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما. وإنما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحددت بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل . وقد كان هجل كذلك مصدراً لفلسفة نيتشه ، وإنما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهور .فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفى باعتناق مذهب شوبنهور على أثر قراءته لكتابه « العالم إرادة وتصور » ، وهو الكتاب الذى يبدأ بأعنف النقد لفلسفة هجل ونسقه الفلسفى .

ومن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد فى الحملة على فكرة النسق الفلسفى وفكرة الاتساق المنطقى داخل المذهب . فكل فلسفة منطقية عندهما هى فكر مجرد نفرضه على الحياة فرضاً ولكنه لا ينفذ إلى الواقع بما يملؤه من غنى وثراء ، وإنما مثل هذا الفكر يظل غريباً على الحياة وعلى الواقع .

كيركجارد ونيتشه إذن يلتقيان فى أكثر من موضع . فإذا كانت فلسفة كيركجارد بتضمنها أفكار القلق والعدم والحرية وازدواج الدلالة قد أصبحت معيناً للفكر الوجودى فى فرنسا ، فإننا نجد كذلك فى فلسفة نيتشه كثيراً من العناصر أو السمات التى نلمسها أولا تشيع فى فلسفة هيدجر والتى نتبينها ثانياً واضحة رئيسية فى فلسفة سارتر .

أما بصدد تأثير فلسفة نيتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولا فى التشابه القائم بين نظرية نيتشه فى الإنسان الأعلى وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر . إن نظرية الإنسان الأعلى عند نيتشه تقدم الفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الإنسانية إلى أن تعلو على نفسها لتصعد إلى غايتها القصوى ، وهى إيجاد نوع جديد ممتاز من الإنسانية تتحق فيه ثقافة السادة وأخلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء .فإذا لا حظنا أن الإنسان الأعلى عند نيتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبينا فيه مباشرة أخلاق البطولة : إنه ليس غاية ممتنعة قائمة فى العالم الآخر ، وليس تطلعاً إلى اللامتناهى بالمعنى المسيحى ، وإنما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى هذا العالم .

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الإسراف البطولى prodigalité héroïque من حيث إن هيدجر يهتم بالموجود الفانى فيحقق للإنسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود . إن هيدجر — مثل نيتشه — لا يدعو إلى الإيمان بأشياء أخروية فى العالم اللامتناهى وإنما هو يهتم بالوجود الزمنى والوجود لأجل الموت . وفى هذا الاهتمام إسراف فى تقدير بطولة الإنسان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العالم المتناهى المحدود .

نيتشه وهيدجر إذن يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للإنسان أن يحققها . غير أن النقطة الأساسية التى

تلتقى عندها فلسفة نيتشه وفلسفة هيدجر هى — كما لاحظ بحق ألفونس دى ڤالينس —[٢٢] المسألة الدينية وهى المسألة التى تسود فلسفة نيتشه كلها كما تسود فلسفة هيدجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الإلحاد . فالإلحاد عند نيتشه يختلف عن إلحاد المادية العلمية . إنه إلحاد يتسم بالألم وينطوى فى نهاية الأمر على التشبث بالله . يقول ألفونس دى ڤالينس : « إن الفلسفة التى تقوم برمتها على أساس اعتمادها على نفى الله إنما هى فلسفة تظل معلقة بمشكلة الله وإنما على نحو خاص بها »[٢٣]. وهكذا جاء نفى الله عند نيتشه : إنه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود إلى نوع من الإثبات . ففلسفة نيتشه لا تقوم بمعزل عن فكرة الله . إنها ترتبط بها ، لأنها تلح بعنف على إعلان أن الله قد مات ، وتمضى فى جميع المشكلات التى تثيرها مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك فى أن فلسفة نيتشه — كما لاحظ چان ڤال فى كتابه « فلسفات الوجود »[٢٤]— كانت من الأصول التى أثرت تأثيراً كبيراً فى فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر . فإذا كان چان ڤال لم يشر فى هذا الكتاب إلى نوع هذا التأثير أو مجاله فإن من البين أنه جاء عن طريق فكرة الإلحاد عند نيتشه . ففلسفة هيدجر — وكذلك فلسفة سارتر — تقوم أساساً على استبعاد فكرة الله . غير أن الإلحاد عند هيدجر يختلف اختلافاً بيناً عن إلحاد نيتشه : فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط فى نهاية الأمر بفكرة نفى الله . أما هيدجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله . إنه يتخلص أساساً من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجاً عن أى فكرة دينية .

ورغم اختلاف طابع الإلحاد الأساسى عند كل من نيتشه وهيدجر فإن ما

---

(٢٢) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 353-356.

(٢٣) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 355.

(٢٤) Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence (Colin, Paris 1954), p. 15.

يفضى إليه الإلحاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية ــ وهى القيم التى ظلت فى الفلسفات القديمة قائمة على فكرة الله ــ ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من مذهب الفيلسوف وليس من الدين .

وبهذه الدعوة إلى قيم جديدة تعارض القيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيدجر ويمهدان لفلسفة سارتر . أجل إن القيم التى تنادى بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التى تقول بها فلسفة سارتر . غير أن فلسفة نيتشه تحتفظ بسمات الاتجاه الوجودى عامة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة . إنها ــ رغم اختلافها عن فلسفة سارتر ــ تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر . وقوام هذه الخطوط التى نلمحها فى فلسفة نيتشه هو ــ كما يقول روچيه أرنالديز ــ [٢٥] معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق إرادة القوة . ولذلك فالإرادةعند نيتشه ليست إلا فعلا حراً لا يحتاج إلى جوهر سابق . فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا إنسانياً .والإنسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنيه غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة . هذا الشعور هو الواقع الإنسانى الوحيد .

وفلسفة نيتشه تتألف من قسمين : قسم سلبى ينقد فيه القيم الأخلاقية والدينية المتعارفة ، وقسم إيجابى يضع فيه « إرادة القوة » ليصل بها إلى الإنسان الأعلى . وفى نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التى أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشاف الوجود الحقيقى . والعقل بهذا الاعتبار وهم خطر ترجع إليه جميع الأوهام الأخلاقية والدينية . لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قوانين الفكر الضرورية هى قوانين للفكر وليست للوجود كما يدعى العقل . والعقل يستمدها من « الذات » ليفرضها على الوجود . وبناء على ذلك فالعقل عند نيتشه عاجز عن إدراك الوجود فى صيرورته الدائمة ، والوجود ينافى العقل . ــ كأن اللاعقلية إذن هى الأساس وهى الشرط الضرورى للوجود .

نيتشه إذن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعاً لأفعال

---

(٢٥) مقال « الأصول القريبة للوجودية » Roger Arnaldez ــ الكاتب المصرى ــ عدد مايو سنة ١٩٤٧ ص ٦٧٩ .

الإنسان . ويرى أن الوجود فعل إنسانى ، وأن الإنسان فى عزلة تامة : عزلة عن الآلهة الزائفة ، وعزلة عن المثل الباطلة ، وعزلة عن نفسه ، بحيث لا يبقى له بعد ذلك إلا إرادته وحريته . هذه الاتجاهات الأساسية التى تجعل من نيتشه رائداً للفلسفة الوجودية هى نفس الاتجاهات التى سنجدها عند سارتر . إلا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه . وإنما هو يصدر عن فيلسوف آخر هو هيدجر .

د – فلسفة هيدجر

وعند هيدجر نجد هذا الاتجاه المعارض للعقل أو المعارض للضرورة . وهو يتمثل فى شعور هيدجر بما يسميه الواقع العارض facticité . ومعنى هذه الكلمة أن الواقع غير ضرورى وليس مبرراً ولكنه مع ذلك واقع لا مفر منه . فكل شىء عند هيدجر قد تم قبل أن يأتى الإنسان إلى هذا الوجود . والإنسان يأتى إلى الوجود دون أن يعلم لماذا وفى ظروف وأوضاع لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالإنسان عند هيدجر كائن وحيد فى العالم ، صادر عن ماض مجهول ، ومتجه إلى مستقبل هو العدم أو هو الموت . وهو فى هذا العالم منغرس فيه ، وحيد ، يعانى الجزع angoisse ويشعر بالوحشة déréliction .

ولكن هيدجر يكاد يعود إلى الفلسفة التقليدية ، إذ لا ينحصر فى الكائن الموجود ، وإنما يتخذه سبيلا إلى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة فى التجريد والتعميم . ولذلك تتسم وجودية هيدجر بكلمة existentiale[٢٦] بمعنى الوجودية المذهبية التى تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقاً فلسفياً ، بينما تتسم الوجودية التى تقتصر على تحليل الإنسان بكلمة existentielle. فهيدجر لا يقتصر على الموجود الفردى الواقعى ، أى لا يقتصر على الكائن الموجود ontisch ، بل يتعداه إلى طبيعة الكائن بصفة عامة أى علم الوجود ontologisch .

وفلسفة هيدجر تنظر إلى الإنسان باعتباره موجوداً — فى — العالم ، يتخذ من كل شىء فى العالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشعر بوطأة الآخرين ، ويسقط فى الوجود الزائف ، حيث يتوارى القلق وراء الانشغال بالحياة اليومية ومطالبها المعتادة التافهة . عندئذ يعيش الإنسان كالآلة : يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كإنسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وإنما كشخص خاضع للشعور العلمى

(٢٦) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 295.

الموضوعى أو للوعى الاجتماعى وما يتضمنه من التوافه التى يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفضى به هذا الانشغال إلى الانغماس فى الحوادث اليومية وفيما يثرثر الناس عنها ، وتنقطع بالتالى كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقى الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف . هذه الحياة التى يصفها هيدجر بحالة السقوط Verfallen(٢٧) ليست هى الحياة الوحيدة التى يستطيع أن يعيشها الإنسان ، فالإنسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التى تتمثل فى عامية الحياة اليومية وثرثرتها وفضولها والتباسها . إنه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده فى العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت ، وعن طريق الشعور بالإثم من كونه يحيا حياة يتخللها النقص . وهذا القلق يكشف له عما فى العالم من خلف ولا معقولية ، ويكشف له عن أنه ملقى فى العالم دون عون أو نجدة — يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعاً ، ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومى ، أو بمتابعته وإنمائه لجميع إمكانياته ، أى لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه .

وفى فلسفة هيدجر لا يوجد ثمة إله ، فليس هناك أى تجاوز فوق العالم أو خارجه . إن الإنسان لا يفارق ذاته لكى يتجه نحو إله أعلى منه ، فإن مثل هذا الإله — كما رأينا — غير موجود فى فلسفة هيدجر ، وإنما يفارق الإنسان ذاته ويتجاوزها متجهاً نحو العالم ونحو الآخرين ونحو المستقبل ونحو العدم . وعلى الرغم من غموض فكرة التجاوز عند هيدجر فإنها تعنى فى نهاية الأمر خروج الإنسان عن ذاته بحيث يعنى هذا الخروج اتصال الإنسان بالعالم وبالآخرين وشروعه نحو المستقبل ونحو العدم .

ولهذا المظهر الأخير للتجاوز — أعنى التجاوز نحو العدم — أهمية خاصة فى فلسفة هيدجر . فالإنسان فى هذه الفلسفة إنما هو وجود — لأجل — الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العدم وأساسه(٢٨) . وهذا العدم ينكشف لنا — فى فلسفة هيدجر — عن طريق القلق . إننا نشعر بالقلق وندرك أن هذا القلق لا يرجع — كما هو

(٢٧) A. De Waelhens . La Philosophie de Martin Heidegger, p. 115.

(٢٨) Ibid., p. 256.

الأمر فى حالة الشعور بالخوف — إلى شىء معين . فما يثير القلق — فى فلسفة هيدجر — « ليس شيئاً » محدداً . إنه كما يقول « لاشىء rien » (Nichts) . ونحن نشعر بهذا اللاشىء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، وإنما باعتباره مقوماً داخلا فى تكوين الوجود . إننا نشعر بهذا العدم شعوراً غامضاً ، وهذا الشعور بالعدم هو الذى يتيح لعملية النفى أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة(٢٩) .

وللتجاوز مظهر آخر فى فلسفة هيدجر هو الحرية الإنسانية . إننا فى التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا . إننا نتجه نحو العالم ونرتبط به . وهيدجر يعرف الحرية بأنها قدرة الإنسان على أن يؤسس ذاته من حيث هى متميزة عن غيرها(٣٠). فالإنسان إذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز . غير أن أهم ما ينبغى أن نلاحظه فى الحرية عند هيدجر هو أنها تتضمن وضع الإنسان للعالم . وبما أن العالم من شأنه أن يقسر الإنسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها . إنها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا مايقسرنا ويحد من حريتنا . فالحرية عند هيدجر تتضمن إذن شيئاً من الضرورة(٣١).

هذه الفلسفة الهيدجرية هى المصدر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فيتفق معها فى كثير من الاتجاهات لا سيما فى الإلحاد وفى القول بالحرية . ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيتشه ، وهو كذلك يتمثل جميع النزعات الفكرية التى سادت فرنسا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى . فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير فى صيغة جديدة أصيلة ويخضعها إلى منهج علمى فلسفى هو المنهج الفينومنولوجى الذى اصطنعه الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيدجر. فكأن سارتر لم يتأثر فحسب بالمذاهب الألمانية التى بدأت تتوغل فى فرنسا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وإنما هو قد تأثر كذلك بالفلسفة الألمانية من ناحية المنهج .

---

(٢٩) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 257.

(٣٠) Ibid., p. 264.

(٣١) Ibid., p. 265.

٥ – المنهج الفينومنولوجى

ولفهم هذا المنهج – كما اصطنعه هوسرل – يمكننا أن ننظر إلى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تؤسس المنهج الفينومنولوچى :

المرحلة الأولى هى ما يسميه هوسرل تعليق الحكم أو التوقف عنه suspension of judgement[٣٢]. ويسميه أيضاً القصر أو الإرجاع الفينومنولوچى phenomenological reduction ، أى إضعاف المسلمات إلى أقل حد ممكن . فإن هوسرل يرى أنه بهذا الإرجاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكام السابقة ، ويعود إلى موقفه الأصلى كفيلسوف . وينبغى أن نلاحظ أن تعليق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبى شكى كما هو الحال عند اللاأدريين ، وليس هو إرادة للرفض كما هو الحال فى الشك الديكارتى ، وإنما هو مجرد إيقاف حكم العقل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأى موقف بصدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تنكرها ، وإنما – كما يقول هوسرل – تضعها بين قوسين bracketing ، فإن الوضع بين قوسين يعنى عدم اتخاذ أى حكم نهائى بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء أكان بالرفض أم بالقبول ، ويعنى أيضاً أن ما وضع بين قوسين يظل باقياً ولا يختفى بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به . كذلك ينبغى أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحكم لا يقوم بإزاء موضوعات معينة دون غيرها[٣٣] ، وإنما ينطبق على الموضوعات العالمية جميعها سواء أكان ذلك بصدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضاً على كل من العلوم الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ؛ وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعالم على نحو أو آخر . وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ؛ وذلك لأن الله أيضاً مرتبط بالعالم من حيث إن يقين النفس فى الله قائم على يقين متعلق بالعالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العالم قائم هنا أيضاً .

وإذن فالمرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوچى هى مرحلة تحررية ، نقوم فيها

---

(٣٢) Edmund Husserl : Ideas — General Introduction to Pure Phenomenology (translated by W.R. Boyce Gibson, London : George Allen & Unwin Ltd.), § 31 & § 32 — (p. 107-111).

(٣٣) Husserl, E.: Ideas, § 56-62 (p. 171-184).

بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ، ونعد أنفسنا للمرحلة الثانية .

أما المرحلة الثانية فهى عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين . وهوسرل يعنى بشعور الذات أنها تعانى وتجرب ، أو — بحسب تعبير هوسرل — تتمتع enjoy وتشعر بما وضع بين قوسين . إن ما وضع بين قوسين — بمقتضى المرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوچى — ليس هو الموضوعات ذاتها ، وإنما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها : مثل الإرادة التى هى متعلقة بشىء مراد والرغبة التى هى متعلقة بشىء مرغوب فيه . وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والإدراك الحسى ؛ فكل هذه الأحوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بها . ففى المرحلة الثانية من المنهج الفينومنولوچى تتمتع الذات بهذه الأحوال الشعورية المختلفة وتشعر بها . إنها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيها باعتبارها أحوالاً حية . هذه الأحوال الشعورية ، التى سبق للذات أن وضعتها بموضوعاتها بين قوسين فى المرحلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعنى اختفاءها ، وإنما مجرد تعليقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصددها وبصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات فى هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها . وليس ذلك فى الواقع إلا إعداداً لمرحلة ثالثة أهم وأخطر . فالمرحلة الثانية إذن هى أيضاً مرحلة إعدادية للمرحلة الثالثة .

أما المرحلة الثالثة فهى عبارة عن المنهج الفلسفى الحقيقى فى نظر هوسرل ، وهى تعبر عن الجانب الإيجابى من المنهج الفينومنولوچى . فبمقتضى هذه المرحلة تقوم الذات بالتأمل فى الأحوال الشعورية التى تحياها وبالانتباه إليها والتفكير فيها . وهذا التأمل أو الانتباه هو ما يسميه هوسرل بالحدس . فالحدس عند هوسرل هو مجرد انتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يتبين لها بوضوح معانى ما تحدسه . وميزة هذا الحدس هى أنه لا يتعرض للخطأ من حيث إن الذات قد تحررت من سبب الخطأ حين تحررت من الارتباطات والأحكام ووضعتها بين قوسين . وهذا التحرر هو الذى يتيح للذات أن تتجه إلى الحدس ، وأن تتبين معانى ما تحدسه ، فتقوم بتحليل الظواهر التى تحياها تحليلا وصفياً صادقاً . ومعنى هذا هو أن الانتباه

يتضمن ويقتضى التفكير فى معنى ما يعطيه الحدس ؛ فهو أيضاً يفصّل فعل الحدس إلى معان ، بحيث ينبغى أن نقول إن المنهج الفينومنولوچى هو حدس ووصف لمكنونات الحدس ، أى أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالتالى مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية .

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحدس الفينومنولوچى ؟ لقد رأينا أن موضوع التأمل والحدس هو الأحوال الشعورية التى تحياها الذات . فماذا يكشف لنا الحدس فى هذه الأحوال الشعورية ؟ إن ما نتبينه عن طريق الحدس الفينومنولوچى ليس هو حالا ذاتياً خاصاً بالذات ، وإنما هو فعل شعورى متجه بكيفية معينة إلى موضوعه. إن أهم ما يظهره لنا الحدس الفينومنولوچى فى الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو هو أفعال الشعور من حيث إنها قاصدة موضوعاتها(٣٤). وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع الفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هى شعور فى ذاته وبين موضوع واقعى موجود فى الخارج . إن الشعور هو نفس هذه العلاقة . إنه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به : فالحب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه، والإرادة متعلقة بموضوع هو المراد ، والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو الخيالى .

وهكذا يكشف لنا الحدس الفينومنولوچى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد l'intentionnalité أو الاتجاه نحو موضوع . هذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كما تابع نفس المنهج الفينومنولوچى .

---

(٣٤) Husserl, E.: Ideas, § 84 (p.241-244).

ثالثاً : تقويض سارتر للفلسفة البرجسونية

رأينا الفلسفة الألمانية تتوغل فى فرنسا وتصبح معيناً يستلهمه الفكر الفرنسى وتصدر عنه الفلسفة الفرنسية . ونريد فى هذا المقال أن نتبين كيف عمل سارتر — متأثراً بهذه الفلسفة الألمانية — على تقويض الفلسفة البرجسونية وعلى انتقاد نظرية برجسون فى الحرية .

إن أول وأهم فكرة قامت عليها نظرية برجسون فى الحرية وعملت على إظهارها هى فكرة الاتصال . بيد أن الاتصال لا يقتصر — فى فلسفة برجسون — على مجال الحياة النفسية ، كما يعرض لها فى كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » ، وإنما هو يقوم كذلك فى مجال آخر سابق على الشعور وعلى الحياة الشعورية ، وهو مجال الوجود بصفة عامة سواء أكان وجود النفس والروح أم وجود المادة والجسم .

١ — نظرية الصور عند برجسون

ولأجل أن نفهم فكرة الاتصال — وهى الفكرة التى ستعمل فلسفة سارتر على نقضها — يجدر بنا أن ندرس نظرية برجسون فى الصور ، لأن هذه النظرية هى نقطة ابتداء نقد سارتر لبرجسون، وأن نتبين العلاقة التى يقيمها برجسون — بمقتضى هذه النظرية — بين الشعور والأجسام . فقد عرفنا أن دراسة برجسون للكم والكيف قد فرقت بين عالمين هما : عالم المادة ومجاله المكان وعالم الشعور ومجاله الزمن ، وأقامت بينهما تبايناً أو تمايزاً يصعب معه التقاؤهما . ومن هنا تبزغ مشكلة الإدراك الحسى la perception، وذلك لأن فى الإدراك الحسى يلتقى — على نحو ما — هذان العالمان ، ويتحقق نوع من التقارب بين الشعور وبين الأجسام . فكيف يتم هذا الالتقاء رغم ما بينهما من تعارض ؟

لقد حاول برجسون أن يجيب على هذا السؤال فى كتابه « المادة والذاكرة »، فرأى أن تقريب المادة من الشعور لا يستلزم نقل المادة إلى داخل العقل وجعلها مجرد فكرة ، على نحو ما ذهب باركلى ، وإنما يكون بوضع المادة فى منتصف الطريق بين الامتداد الهندسى وبين الفكرة الخالصة . فليست الأشياء أجساماً جامدة تماماً كما أنها ليست روحاً بالمعنى الدقيق وإنما هى بين الاثنين وجود

وسط . وهذا الوجود الوسط يسميه برجسون صوراً images . والصورة عنده كما يضع معناها ، هى « نوع من الوجود أكثر مما يسميه المثاليون « تصوراً » ولكنه أقل مما يسميه الواقعى شيئاً ، إنها وجود يقوم فى منتصف الطريق بين « الشىء » و « التصور » [١] . وبهذا المعنى لكلمة « صورة » ، أعنى من حيث هى الوصلة بالذات بين الأجسام والشعور ، قد نظر برجسون إلى المادة ، ورأى أن الأجسام إن هى إلا مجموعة من « الصور » تتركز وتتحد فيما بينها فتبدو روحاً أو فكراً وتتشعب وتفترق فتبدو مادة أو جسماً . وبرجسون يرى أننا إذا اتخذنا وجهة نظر العقل الذى يجهل المناقشات الدائرة بين الفلاسفة ، ونظرنا إلى المادة قبل تلك التجزئة التى أقامتها المثالية والواقعية بين وجود المادة ومظهرها ، فإننا عندئذ نعتقد أن المادة موجودة على نحو ما يدركها عقلنا ، « وهو ما دام يدركها باعتبارها صورة فإنه يجعل منها — فى ذاتها — صورة »[٢] .

وإذن فبرجسون يقرر منذ البداية أن الأجسام إن هى إلا مجموعة من « الصور » . غير أن بين هذه الصور هناك صورة تمتاز على غيرها من حيث إنها قادرة على أن تؤثر فى الصور الأخرى تأثيراً حقيقياً ؛ هذه الصورة هى الجسم الإنسانى[٣]. فإذا كانت الصور الأخرى يؤثر بعضها فى البعض الآخر بطريقة محددة ثابتة وبمقتضى ما تملى عليها قوانين الطبيعة فإن الصورة الممتازة — أى الجسم الإنسانى — قادرة على أن تختار من بين إمكانيات عدة وسيلتها للتأثير[٤] . وإذا كان الجسم الإنسانى فى نهاية الأمر صورة أو مجموعة صور فإنه بهذا الاعتبار لا يمكن أن يحفظ صوراً أو يولدها . فهو ليس أداة تقوم بصنع التصورات أو بعثها[٥] وإنما هو مركز عمل فحسب أو هو أداة لاستقبال التأثيرات الصادرة عن الصور الأخرى وأداة لاختيار الاستجابة على هذه التأثيرات . فمن أين إذن تجىء هذه الاستجابة ؟

---

(١) Bergson, H.: Matière et Mémoire (Librairie P.U.F., 50ème édition, Paris 1949), Avant-Propos de la septième édition, p. 1.

(٢) Bergson, H.: Matière et Mémoire, p. 2.

(٣) Ibid., p. 15.

(٤) Ibid., p. 14

(٥) Ibid., p. 27.

يرى برجسون أن هذه الاستجابة تجيء من التجربة الماضية ومن جملة الصور المحفوظة فى الذاكرة والموجودة هنالك فى حالة من اللاشعور : فهذه الصور — التى نسميها فى العادة ذكريات — لا تنقطع عن الوجود وإنما تظل فى الذاكرة البحتة mémoire pure وهى الذاكرة الحقة التى تتصور الماضى . وعن طريق الجسم الإنسانى — باعتباره مجرد أداة — يمثل فى الشعور من هذه الذكريات ما يستجيب لتأثير الموقف الراهن وما يلائم حاجتنا للعمل . ومثول هذه الذكريات فى الشعور من أجل الاستجابة للموقف الراهن هو ما نسميه بالإدراك الحسى la perception . ومن غير هذا المثول — أعنى لو تصورنا أن فى الإمكان أن ننزع عن الإنسان ذاكرته البحتة بحيث لا يكون ثمة ذكريات تظهر فى الشعور ليتم الإدراك الحسى — لكان الإدراك إدراكاً محضاً perception pure أى إدراكاً آنياً خالياً من أى دلالة أو معنى[٦] .

وهنا نلاحظ على الفور أن الإدراك الحسى عند برجسون هو ظاهرة متولدة عن ظهور الذكريات لملاقاة الإدراك المحض وتأويله. فهناك إذن كما يقول برجسون[٧] انتقال من « الفكرة إلى الإدراك » أو « من المركز إلى المحيط » .

وهذا الانتقال يتم بمقتضى الحاجات العملية للإنسان ويتطلب نوعاً من الجهد لاختيار ما يلائم الموقف الراهن وما يستجيب للمؤثرات الحاضرة . فالمؤثرات الحاضرة والحاجات العملية للإنسان هى بمثابة إشارات أو مجرد مناسبات لإثارة الصورة التى تلائمها من بين جملة الصور المحفوظة فى الذاكرة .

وهذه الصور المحفوظة قد تمثل كذلك فى الشعور ولكن دون أن يكون هناك ما يلائمها من الحاجات العملية والمؤثرات الراهنة . وهذا هو ما يسميه برجسون بالتصور الخيالى l'imagination . فالتصور الخيالى هو مثول صور لا يحتاج إليها الموقف الراهن وليست لها أى فائدة عملية . إنه يخلو إلى حد ما — وإنما إلى حد بعيد — من تلك الإشارات أو المناسبات الحاضرة والتى يتميز بها مثول الصور فى حالة الإدراك الحسى .

---

(٦) Matière et Mémoire, p. 31.

(٧) Ibid., p. 145-146.

ومن هنا يتضح أن الصور التى تمثل فى النفس ، سواء فى حالة الإدراك الحسى أم فى حالة التصور الخيالى ، هى أصلا موجودة فى الذاكرة ولكنها ليست مدركة . يقول برجسون : « إن الصورة يمكن أن تكون موجودة دون أن تكون مدركة ؛ إنها يمكن أن تكون حاضرة دون أن تكون متصورة »(٨) . والتصور — أى تحول الصورة من القوة إلى الفعل — لا يضيف إليها أى زيادة أو يضفى عليها أى خاصية جديدة ، وإنما هو يعنى فحسب أن صورة معينة تنفصل عن الصور الأخرى كما تنفصل اللوحة بالمنظر المرسوم عليها عن بقية الأشياء التى كانت تحيط بها . بهذا تصبح الصورة تصوراً شعورياً . يقول برجسون : « بصدد الصور هناك مجرد فارق فى الدرجة وليس فى الطبيعة بين أن تكون موجودة وأن تكون مدركة إدراكاً شعورياً »(٩) .

وإذن فالعالم الذى تقول به فلسفة برجسون هو عالم من الصور لا تفترق فيما بينها إلا فى الدرجة أو فى الوظيفة . فبعض هذه الصور لا يخص شعورنا الراهن ولا ينقطع عن الوجود وإنما يظل فى حالة من اللاشعور ، وبعضها الآخر يمثل فى مجال الشعور فيكون إدراكاً حسياً إذا كانت الصور متعلقة بمطالب الحياة العملية المادية ، أو يكون تصوراً خيالياً إذا لم يكن مثول الصور متعلقاً بهذه المطالب . فالفارق بين مثول الصور فى الإدراك الحسى والتصور الخيالى هو فارق فى المستوى ؛ إذ بينما لا ينفذ إلى مجال الشعور بصدد الإدراك الحسى إلا الصور التى تعيننا على الفعل الراهن والتى تفيدنا فى حياتنا العملية ، نجد أن الصور التى تنفذ إلى مجال الشعور فى حالة التصور الخيالى تبقى فى مستوى الحلم le plan du rêve دون أن تتعدى ذلك إلى مستوى الفعل le plan de l'action . يقول برجسون: «لأن خبرتنا الماضية هى خبرة فردية وليست عامة ، ولأننا حاصلون دائماً على عدد كثير من الذكريات المختلفة التى يمكن أن تلائم موقفاً راهناً بعينه ، ولأن الطبيعة لا يمكن أن يكون لها هنا (أى فى حالة التصور الخيالى) — كما هو الأمر فى حالة الإدراك الحسى — قاعدة صارمة لتحديد تصوراتنا ، فلا بد إذن أن يكون هناك دائماً مجال معين للخيالات ؛ وإذا كانت الحيوانات لا تفيد من هذا المجال ، إذ أنها أسيرة للاحتياجات

---

(٨) Matière et Mémoire, p. 25.

(٩) Ibid., p. 35.

المادية ، فإن الروح الإنسانية تبدو بالعكس أنها تضغط دون انقطاع بجملة ذكرياتها على هذا الباب الذى يكاد يفتحه لها الجسم : ومن هنا يكون عبث الوهم وعمل الخيال »(١٠).

وإذن فليس هناك بين الإدراك الحسى والتصور الخيالى اختلاف جوهرى ؛ والأمر فى الحالتين ليس إلا مثول صور فى مجال الشعور . ولن تكون هناك أى صعوبة فى قبول هذا المثول ما دامت الصور التى تمثل فى النفس هى — كما رأينا — شىء مختلف عن المادة البحتة وقريب إلى حد ما من الروح .

بهذا يعتقد برجسون أنه قد قضى على المشاكل التى تثيرها النظريات السائدة سواء أكانت مثالية ترد المادة إلى التصور الموجود عنها فى الذهن أم واقعية تجعل من المادة شيئاً مخالفاً لطبيعة التصورات ومن شأنه أن يحدث فينا هذه التصورات . يقول برجسون : « إن المثالية والواقعية هما نظريتان تتساويان فى المغالاة ، وذلك لأنه من الخطأ أن نرد المادة إلى التصور الحاصل لدينا عنها ومن الخطأ أيضاً أن نجعل منها شيئاً يكون من شأنه أن يحدث فينا تصورات ويكون فى الوقت نفسه ذا طبيعة مختلفة عن هذه التصورات»(١١) . فكل من هذين الاتجاهين لا يفسر معرفة النفس للعالم الخارجى دون أن يخل بأحد شرطين من الواجب — فيما يرى برجسون — أن نحققهما معاً : الشرط الأول أن يظل العالم موجوداً قائماً خارج الإنسان — وهو الشرط الذى تخل به المذاهب المثالية . والشرط الثانى أن تتجلى المعرفة فى موجود مستقل عن العالم ومتميز عنه أى فى النفس الإنسانية — وهو الشرط الذى تخل به المذاهب الواقعية .

لابد إذن — كى يتحقق هذان الشرطان — أن يبقى الإنسان فى العالم وأن يبقى العالم فى الإنسان . وهذا هو الموقف الذى اتخذه برجسون حين رد الأشياء المادية والنفس الإنسانية إلى مجموعة من الصور وجعل من الصورة شيئاً بين المادة والروح : فما دامت النفس مجموعة من الصور والصورة شيئاً يختلف عن المادة البحتة أمكن للنفس أن تحمل الصورة الخيالية دون أن يكون بين طبيعتها وطبيعة

---

(١٠) Matière et Mémoire, p. 199 & 200.

(١١) Bergson, H.: Matière et Mémoire (Avant-propos de la Septième édition), p. 1.

الصورة أى تناقض . والأمر لا يقتصر على التصور الخيالى وإنما ينسحب بالمثل على جميع أفعال المعرفة سواء أكانت إدراكاً حسياً أم تذكراً أم تصوراً ؛ ففى جميع هذه الأفعال تكون المسألة عبارة عن حضور صور للنفس .

ب – الديمومة المطلقة

وإذن فجميع هذه الأفعال تقتضى أن يكون ثمة اتصال بين النفس والأشياء . وبرجسون يقرر هذا الاتصال حينما يذهب – بعكس الفلسفات المثالية والواقعية – إلى أن البداية لا تقوم فى التمييز والفصل وإنما فى الوحدة والاتصال . فإذا كانت المثالية قد ردت الأشياء المادية إلى التصور الموجود عنها فى الذهن فهى قد فصلت أولا الإنسان عن العالم المادى كى ترد بعد ذلك العالم إلى الإنسان . وإذا كانت الواقعية قد ذهبت بالعكس وردت التصورات الذهنية إلى عللها المادية وإلى العالم الخارجى فهى قد فصلت كذلك أولا العالم الخارجى عن النفس الإنسانية كى ترد بعد ذلك الإنسان إلى العالم . فكل من هذين المذهبين يفصل أولا بين الإنسان والعالم أو بين الشعور والأجسام .

أما برجسون فيذهب بالعكس إلى تقرير اتصال أصلى بين الشعور والأجسام . لقد بين لنا – كما سبق أن عرفنا – فى كتابه « مقال عن المعطيات المباشرة للشعور » أن الوجود النفسى أو الشعور ديمومة متصلة وانسياب مستمر لا يحتمل انقطاعاً أو إعادة ، وأن هذه الديمومة تعنى بقاء الماضى وامتداده فى الحاضر وتغيره مع هذا الحاضر الذى يتقدم ويندفع نحو المستقبل فى تجدد وإبداع وحرية دائمة . ولما عاد إلى مسألة الشعور فى كتابه « المادة والذاكرة » أوضح لنا أن الشعور هو قبل كل شىء ذاكرة ، وأن الذاكرة تعنى تجمع الأحداث بعد قيامها فى الحاضر كى تصبح ذكريات ، سواء تعرفنا بعضها أم لم نتعرف منها شيئاً . فالذاكرة هى مجموعة أحوال الشعور الماضية من حيث إنها لا تخص الحالة النفسية الراهنة أو الفعل الحاضر أى من حيث إنها تحتفظ بتاريخها . وهذه الأحوال تبقى فى صيغة صور نسميها ذكريات images-souvenirs ؛ وهى ما نستعين به فى الإدراك الحسى وما يظهر أو بالأحرى يتسلل إلى الشعور فى حالة التصور الخيالى وفى الأحلام[١٢].

---

(١٢) Matière et Mémoire, p. 90.

وإذن فسمات الحياة الشعورية هى الديمومة والذاكرة . وقد تبدو المادة — حين ننظر إليها بحواسنا وعقلنا ونجزئها إلى أجسام غير متعضية — على النقيض من الحياة الشعورية خالية من الديمومة والذاكرة . بيد أننا إذا نظرنا إليها على أنها كلٌّ غير منقسم فإنها عندئذ لا تكون شيئاً من الأشياء وإنما تبدو بالأحرى تياراً[١٣]. يقول برجسون : « إن التتابع هو أمر لا نزاع فيه . . . فلو أنى أردت أن أهيئ لنفسى كوباً من الماء المسكر فإنه لابد لى أن أنتظر ذوبان السكر . . . والزمن الذى أنتظر فيه . . . إنما هو قطعة من ديمومتى الخاصة »[١٤].

وتكشف لنا دراسة برجسون للحركة وكيفيات المادة[١٥] أن الحركة التى تتم فى الخارج تتجمع وتتركز وترتبط فيما بينها كما تتجمع الذكريات عند الإنسان ، وأن هذا التجمع هو الذى يجعل هذه الحركة تبدو للشعور فى صورة كيفيات . ومعنى هذا هو أن فى الأشياء ذاكرة تشبه ذاكرة الإنسان ، وبفضلها تتركز أحوال الحركة إزاء الشعور فتظهر فى صيغة كيفيات .

للمادة إذن ذاكرة ؛ وهى من ثمة قريبة من الشعور أو هى وثيقة الصلة بالشعور . فكيف نعلل هذه الصلة رغم ما يبدو لنا من تمايز الشعور عن المادة واختلافهما فى الطبيعة ؟ يرى برجسون أن الوجود فى أصله لم يكن متمايزاً ، أعنى لم يكن هناك شعور من ناحية وأجسام من ناحية أخرى ، وإنما كان هناك وجود كامل كلى متصل . وهذا الوجود المتصل كان يحمل فى طياته كلا من الشعور والمادة ، ثم لم يلبث — حين تعقدت ظروف العمل — أن انفصل وتميز ، فظهر الشعور فى بعض أجزائه وظهرت المادة فى أجزاء أخرى . فالوجود فى أصله هو كلٌّ مختلط فيه شعور بالقوة ومادة بالقوة .

هذا الوجود الأصلى إنما هو ديمومة مطلقة أو هو تيار حيوى متدفق ، وعن هذا التيار صدر الشعور وصدرت المادة . فكل من الشعور والمادة هو فى أصله ديمومة . غير أن الشعور ديمومة مركزة تعمل فيها الذاكرة على تجميع الأحداث الماضية

(١٣) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 203.

(١٤) L'Evolution Créatrice, p. 10.

(١٥) Matière et Mémoire, Chapitre IV.

بحيث تبقى كذكريات تعين النفس على الفعل الحاضر . أما المادة فهى ديمومة ممتدة منتشرة أو هى ديمومة أقل تركزاً من الشعور . يقول برجسون : « فى وقت ما وفى نقط ما من المكان نبع تيار واضح كل الوضوح . وهذا التيار — تيار الحياة — باجتيازه الأجسام التى يكونها على التعاقب وبانتقاله من جيل إلى جيل قد انقسم بين الأنواع وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته ، بل إنه كان يزداد شدة كلما تقدم»(١٦). وإذن فالديمومة ، وهى خاصية الحياة النفسية ، متحققة كذلك فى كل كائن حى لأن جميع الكائنات الحية قد انفصلت عن الأصل المشترك وهى الدفعة الأولى للحياة . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه ، فهى شعور متباطئ ومتراخ أو هى شيء نفسى قد تجمد وانتشر فى المكان فأصبح متجانساً . يقول برجسون : « إن عملية واحدة هى التى فصلت فى الوقت نفسه المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معاً »(١٧) . وهذا النسيج هو الديمومة المطلقة تتركز وتتوتر فينشأ عنها الشعور وتتراخى وتتمدد فتنشأ عنها المادة .

فلسفة ملئية

من هذا نرى أن فلسفة برجسون هى فلسفة اتصال . إنها تفترض قيام اتصال أصلى بين المادة والروح أو بين الأجسام والشعور . ونحن قد رأينا أن هذا الاتصال يظهر أولا فى مجال الحياة النفسية وأن نظرية برجسون فى الحرية تقوم أساساً على هذا الاتصال النفسى الذى يربط بين الماضى والحاضر فى وحدة عضوية حية .

فلسفة برجسون إذن هى فلسفة اتصالية . ولهذه الفلسفة الاتصالية نتيجة خطيرة يهمنا أن نعرض لها لأن سارتر سيعارضها معارضة صريحة . هذه النتيجة هى اعتبار برجسون الوجود على أنه ملاء محض . فالاتصال إذ يتنافر والانفصال فإن الكل المتصل لابد أن يصبح كلا ملئياً . ومن هنا كانت فلسفة برجسون فلسفة ملئية ترى أن الوجود ملاء محض plénitude وأن ليس هناك بالتالى مجال لأن نتمثل أولا العدم أو الخلاء كى ننتقل منه إلى الوجود أو الملاء . إن تمثل العدم يعنى إما تخيله imaginer وإما تصوره concevoir . وليس فى الوسع أن نتخيل العدم لأن هذا يقضى أن نتخيل زوال الإدراك الخارجى والإدراك الباطنى معاً . والواقع

---

(١٦) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 28.

(١٧) Ibid., p. 28.

أن غياب الواحد منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الإدراك الخارجي أو انعدام الإدراك الباطنى ، أى أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكنا لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معاً . وإذن فليس فى وسع العقل أن يتخيل زوال الكل ، وإذا حاولنا ذلك فإننا نتبين ولو بطريقة غير واضحة أننا نفكر وأن شيئاً ما لا زال من ثمة قائماً[١٨]. كذلك ليس فى الوسع أن نتصور العدم سواء أكان ذلك بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . فالشخص الذى يأمل أن يجد شيئاً ثم يجد شيئاً آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « إنى لم أجد شيئاً » مع أنه فى الواقع وجد شيئاً آخر وأحس إزاءه بعاطفة من نوع معين . فإلغاء موضوع ما يتضمن إحلال غيره محله[١٩]، وإلغاء إحساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها[٢٠]. ومن هنا يرى برجسون أن تصور العدم ليس إلا تصوراً لعناصر إيجابية . وهذه العناصر هى أولا نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشىء الذى نجده بالشىء الذى كنا نبحث عنه ولم نجده ، وثانياً شعور بالرغبة أو بالأسف : الرغبة فيما نجده أو الأسف على ما لم نجده .

وإذن فليس فى الوسع أن نتمثل الفراغ أو العدم سواء حاولنا أن نتخيله أم أن نتصوره . إننا عندئذ لا نتمثل فراغاً أو عدماً وإنما وجوداً وملاء . ففكرة العدم هى فكرة زائفة لا معنى لها . ونحن حين نقول عن شىء إنه غير موجود فإن هذا القول نفسه ينطوى على تناقض فى الحدود لأن تفكيرنا فى شىء لا ينفصل عن افتراضنا لوجوده[٢١].

وهكذا يرى برجسون أنه من الخطأ أن نتساءل لماذا كان ثمة وجود بدلا من العدم ، فإن هذا يعنى أننا نضع العدم أولا وأن الوجود يجىء انتصاراً لاحقاً على العدم . يقول برجسون : « إننا حين ننتقل من فكرة العدم كى نصل إلى فكرة الوجود فإن ما نبلغه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالى غير زمنية . . . لذلك

(١٨) L'Evolution Créatrice, p. 302.

(١٩) Ibid. p 304-306.

(٢٠) Ibid., p. 306.

(٢١) Ibid., p. 309

ينبغى أن نعتاد التفكير فى الوجود على نحو مباشر دون أن ندور حوله ودون أن نتجه أولا إلى شبح العدم الذى يتداخل بيننا وبينه . . . وعندئذ ينكشف لنا أن المطلق قريب منا وأنه إلى حد ما موجود فينا . فماهية المطلق هى نفسية وليست منطقية أو رياضية »[٢٢] ؛ وإذا كان المطلق من طبيعة نفسية فهو ليس غريباً إذن عن الديمومة ؛ إنه هو أيضاً له ديمومته .

الديمومة إذن هى المقولة الأساسية التى يطبقها برجسون ليس فحسب على الشعور الإنسانى وإنما كذلك على جميع المسائل الفلسفية . وهذه المقولة هى التى تجعل من فلسفة برجسون فلسفة اتصالية ملئية plèniste وتضفى عليها بالتالى طابعها الأساسى وهو نفس الطابع الذى رأيناه فى نظرية برجسون عن الحرية ، أعنى طابع الاطمئنان والثقة والتفاؤل .

د — انحلال الروح البرجسونية وظهور سارتر

ليس غريباً إذن أن تكون فلسفة برجسون — وهى الفلسفة التى ترعرعت فى جو الاطمئنان واتخذت من مقولة الديمومة أساساً لها — عاملا من أهم العوامل التى بعثت الثقة فى النفوس واشاعت الانتعاش فى الحياة الفكرية والروحية وأضفت على الجو الفرنسى كله شيئاً من التفاؤل والازدهار .

والواقع أن سارتر نفسه — وقد ولد عام ١٩٠٥ — قد عاش طفولته الأولى فى هذا الجو الواثق المتفائل وعرف فى مدينة لاروشيل La Rochelle تلك الحياة البرجوازية المطمئنة . غير أن هذا الجو الفرنسى سرعان ما تسربت إليه كما رأينا عوامل الانحلال والتفكك وعملت فيه الأزمات الاقتصادية والسياسية . ومع فوات الوقت واضطراب الحياة الفرنسية كلها بهذه الأزمات لم تعد فلسفة برجسون — فلسفة الديمومة والاتصال — تمثل العصر أو تردد أصداء هذه الحياة الفرنسية المضطربة . يقول پول ڤاليرى : «إننا لانجد اليوم حولنا غير مظاهر القلق والشقاء . . . وفى وسط هذا العصر المظلم يبدو برجسون من وراء الأفق شخصية راحلة تنتسب إلى عصر مضى »[٢٣] . لقد مات برجسون فى ظل الاحتلال ؛ بيد أن الروح التى

---

(٢٢) L'Evolution Créatrice, p. 323.

(٢٣) من خطاب ألقاه فى الحفل الذى أقامته الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٤١ لتأبين برجسون
Paul Valéry : Henri Bergson; in Bergson, (Neuchâtel, 1943), p. 23.

أذكتها فلسفته كانت قد خبت من قبل وظهر فى الوقت عينه جو جديد هو جو القلق والجزع .

وفى هذا الجو الجديد الذى اختفت فيه شيئاً فشيئاً معالم الطمأنينة وروح الدعة والتفاؤل ظهر سارتر وابتدأ يفلسف بعد تخرجه من مسابقة الأجريجاسيون فى عام ١٩٢٩ . وقد اتجه سارتر منذ بداية تفكيره الفلسفى اتجاهاً معارضاً لتفكير برجسون ، وظهر هذا الاتجاه المعارض أولا فى كتاب «الخيال L'Imagination»[٢٤] ، وهو الكتاب الذى أصدره سارتر فى سنة ١٩٣٦ ودرس فيه طبيعة الخيال والصورة الخيالية وعمل على انتقاد النظريات الفلسفية التى تناولت هذا الموضوع وبصفة أخص نظرية برجسون .

هـ – انتقاد سارتر لنظرية الصور

ونحن قد رأينا أن نظرية برجسون فى الصور كانت تفترض قيام اتصال أصلى بين المادة والروح أو بين الأجسام والشعور ، وأنه ابتداء من هذا الاتصال يفسر برجسون الخيال ومثول الصورة الخيالية فى الذهن . هذا الموقف الذى اتخذه برجسون والذى يقوم أساساً على فكرة الاتصال هو الموقف الذى عمل سارتر منذ بداية تفكيره الفلسفى على نقضه وتقويضه ؛ فبين أن كلمة صورة التى يريد برجسون أن يوحد بمقتضاها بين الشعور والمادة إنما تجىء فى فلسفة برجسون بمعنيين مختلفين : فهى تعنى أحياناً «تلك الصورة التى هى أقرب ما تكون إلى اللوحة image-tableau والتى تحملها الذاكرة معها كما نحمل لوحة ننزلها من الحائط » ، وهى تعنى أحياناً أخرى « الصورة التى هى أقرب ما تكون إلى الشىء image-chose والتى تكون مندمجة فى الصور الأخرى وموجودة دون أن تكون مدركة »[٢٥]. فليس هناك إذن توحيد وإنما هناك بالأحرى ازدواج فى الدلالة . وسارتر يرى أن برجسون ينزلق من إحدى الدلالتين إلى الأخرى فيعطى الصورة التى هى لوحة كل ما فى الموضوع من امتلاء . ومن هنا فإن الصورة عند برجسون لا تختلف كثيراً عن الصورة بالمعنى التجريبى . يقول سارتر : « إن الصورة عند برجسون كما هى عند هيوم عنصر من عناصر الفكر يتبع الإدراك الحسى »[٢٦] . إن الصورة عند هيوم

---

(٢٤) Sartre, J.-P.: L'Imagination, (P.U F., Paris 1950).

(٢٥) Sartre, J.-P.: L'Imagination, p. 48.

(٢٦) Ibid p. 49.

لا تفترق عن الأثر الحسى إلا من حيث هى أضعف منه وأوهن . وهى كذلك — عند برجسون — لا تختلف عن الإدراك الحسى فى طبيعتها وإنما هى تختلف عنه فى الدرجة فحسب . فليس صحيحاً أن برجسون قد أقام — كما اعتقد هو — بين الإدراك الحسى وبين الذكرى فارقاً فى طبيعتهما . إنه جعل من الصورة مجرد ظل يضاعف الإدراك الحسى .

وإذن فالخطأ الذى وقع فيه برجسون — فيما يرى سارتر — هو أنه وضع وجودين متميزين هما الصورة باعتبارها شيئاً والصورة باعتبارها ذكرى ، ثم أراد — كى يتاح له التوحيد بين المادة والشعور — أن يوحد بين هذين الوجودين ، فانتهى به الأمر إلى أن « يخلط بصفة مستمرة بين موضوع العقل noème وبين فعل التعقل noèse »[٢٧]. إنه يخلع على الصورة أحياناً قيمة موضوع المعرفة أو موضوع الشعور وأحياناً أخرى قيمة فعل الشعور ذاته . ولكن هل يمكن إغفال الفارق بين فعل الشعور وبين موضوع الشعور ؟

لقد عرفنا — فى المقال السابق — أن سارتر قد لجأ إلى الفلسفة الألمانية ليبحث عن إلهام جديد عند هوسرل ومنهجه الفينومنولوچى . وعرفنا أن خاصة الشعور الأساسية التى يظهرنا عليها الحدس الفينومنولوچى كما أكد هوسرل هى القصد l'intentionnalité أى الاتجاه إلى موضوع . « إن كل وعى هو وعى شىء ما » [٢٨] كما تقضى بذلك فكرة القصد ، وهى الفكرة التى استعارها من فرانز برنتانو وأقام عليها منهجه الفينومنولوچى . وبناء على ذلك لابد من أن يكون ثمة تمييز أصلى بين الوعى وموضوعه أى بين الشعور وموضوع الشعور .

هذا التمييز الأساسى الذى تقيمه الفينومنولوچيا بين الوعى وموضوعه هو ما أهملته نظرية برجسون فى الصور ، وهو إهمال يؤدى مباشرة — فيما يرى سارتر — إلى القضاء التام على جميع أفعال المعرفة سواء أكانت فى مجال الخيال أم التذكر أم الإدراك الحسى . إن فعل المعرفة عند سارتر — كما سيتبين فى الفصل التالى — إنما يقوم أساساً على انفصال العارف واستقلاله عن موضوع المعرفة . فالنتيجة المباشرة

---

(٢٧) Sartre, J.-P.: L'Imagination, p. 51.

(٢٨) Ibid., p. 144.

لموقف برجسون الاتصالى هى القضاء على هذا الاستقلال ، والقضاء بالتالى على فعل المعرفة ذاته من حيث إن المعرفة هى – كما سنرى عند سارتر – انفصال وملاشاة دائمة . لهذا عمل سارتر على انتقاد موقف برجسون ومعارضة فلسفته الاتصالية . وهذا الاتجاه المعارض الذى اتخذه سارتر إزاء فلسفة برجسون قد عمل رغم اقتصاره فى كتاب « الخيال » على التحليل النقدى – على إعداد موقف سارتر ومذهبه الفلسفى . فقد خلص سارتر فى كتاب « الخيال » إلى ضرورة التمييز بين الإدراك الحسى والخيال ، وهو التمييز الذى أهملته فلسفة برجسون حين خلطت بين الموضوع الخارجى وتصوره الخيالى وجعلت كلمة « صورة image » تؤدى المعنيين . إن الإدراك الحسى هو تمثل لأشياء حاضرة حضوراً فعلياً أو هى حاضرة – كما يقول هوسرل – « بلحمها وعظمها » . أما الخيال فهو تمثل لهذه الإشياء وإنما فى غيابها غياباً حقيقياً كأنها غير موجودة بالفعل . فكيف يمكن للأشياء – وسمتها الأساسية هى الوجود – أن تمثل للذهن كأنها غير موجودة ؟ لم يجد سارتر عند هوسرل إجابة لهذا السؤال ، واقتصر هو كذلك فى كتابه « الخيال » – وقد أصدره عام ١٩٣٦ – على مجرد إثارة السؤال دون الإجابة عنه .

وفى عام ١٩٤٠ صدر لسارتر كتاب « الخيالى » l'Imaginaire[٢٩] ؛ وفى هذا الكتاب اكتشف سارتر – متأثراً بفلسفة هوسرل – أن دراسة الخيال تقتضى بألا نتجه إلى فعل الخيال ، وإنما ينبغى أن نتجه إلى موضوع الخيال ذاته ونصفه وصفاً مباشراً . وفى هذا الوصف ينتقل سارتر دون أن يدرى – متأثراً من جهة أخرى بفلسفة هيدجر – من الموضوع الخيالى ، أى مما ليس موجوداً ، إلى دراسة الوجود . إن الموضوع الخيالى يمثل فى الذهن كأنه غير موجود ؛ إنه لا يقوم فى زمان معين أو مكان معين كما هو الأمر فى الصورة التى تسترجعها الذاكرة . وبما أن الموضوع الخيالى غير قائم فى الوجود ، أى أنه عدم ، فنحن عند ما نتخيله ندرك أن هناك عدماً يتخلل الوجود . إننا فى الوقت نفسه نتخيل الموضوع أى نقرر حضوره ووجوده ، وإنما نتخيله غائباً أى نقرر عدمه . فالوجود إذن يتخلله العدم والعدم يقوم فى الوجود .

---

(٢٩) Sartre, J.-P. : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème édition, Paris 1948).

هكذا انتقل سارتر من دراسة الموضوع الخيالى إلى دراسة الوجود والعدم . وبعد ثلاث سنوات من ظهور كتاب « الخيالى » صدر لسارتر كتابه الرئيسى بعنوان « الوجود والعدم » [٣٠]. وفى هذا الكتاب مضى سارتر فى نفس الاتجاه المعارض لبرجسون — أعنى الاتجاه نحو الانفصال ونحو العدم — وكشفت له دراسته للشعور عن أنه ملىء بالانفصالات ، كما كشفت له عن أن الحرية هى المقولة الرئيسية التى تدل على تلك الانفصالات . لقد كانت دراسة سارتر بصدد الخيال فى كتابه الأول — أعنى كتاب الخيال — تقتصر على المناقشة ورفض النظريات السابقة وبصفة أخص نظرية برجسون . أما كتاب « الوجود والعدم » فيمضى إلى أبعد من ذلك ويعارض مذهب برجسون فيما يختص بفكرة العدم وبفكرة الحرية معارضة صريحة قوية ، ويقرر فى نفس الوقت مقولة الانفصال والملاشاة بدلا من مقولة الاتصال والديمومة .

لقد كانت فلسفة برجسون — كما رأينا — فلسفة مائية ترى أن الوجود ملاء محض وأنه ليس هناك مجال لتمثل العدم أو لإمكان السلب بالمعنى الإيجابى . بل إن برجسون قد ذهب إلى أنه لا يمكن اشتقاق النفى من الوجود . فإن عملية النفى — كما يراها برجسون [٣١] — ليست مناظرة للتوكيد ، وإنما هى استبعاد لتوكيد ممكن . فإذا وجدت منضدة سوداء وقلت إنها ليست بيضاء فأنا لا أعبر بذلك عما رأيته ، وإنما أطلق حكماً على القضية الممكنة التى تقول إن المنضدة بيضاء . ومن هنا يتضح أن عملية النفى عند برجسون لا تستطيع أن تخلق فى أذهاننا أفكاراً سلبية ، وإنما هى توكيد من المرتبة الثانية ، أى أنها تؤكد شيئاً عن قضية تؤكد بدورها شيئاً آخر . فليس هناك عند برجسون نفى أو سلب ، ولا يمكن بالتالى أن نتصور العدم .

أما سارتر فيرى — بعكس برجسون — أن «الشرط الأساسى لإمكان أن نقول لا هو أن يكون اللاوجود حاضراً حضوراً مستديماً فى أنفسنا — هو أن يكون العدم حائماً حول الوجود» [٣٢] . فليس الوجود ملاء محضاً وإنما هو وجود يتخلله العدم .

---

(٣٠) صدر فى باريس عام ١٩٤٣ . Jean-Paul Sartre: L'Etre et le Néant.

(٣١) Henri Bergson : L'Evolution Créatrice (Alcan 46ème éd.), p. 311-313.

(٣٢) Jean-Paul Sartre : L'Etre et le Néant, p. 47.

و — انتقاد سارتر للحرية البرجسونية

وحسبنا هنا أن ننظر فى تلك المعارضة الصريحة التى وجهها سارتر لفكرة برجسون عن الحرية . فسارتر يرى أن فلسفة برجسون لا تكشف فى الواقع عن حريتنا الحقيقية على نحو ما نشعر بها وعلى نحو ما ندركها فى دخيلة أنفسنا ، وإنما هى تكشف عن حرية أخرى يمكن أن ننسبها إلى شخصيتنا أو إلى ذاتنا الأصلية التى يرى برجسون أنها تكمن وراء الذات السطحية وتتميز بالديمومة الحقة وأن الفعل الحر يصدر عنها ويجيء تعبيراً صادقاً ومطابقاً لها . وهذا يعنى أن ما يسميه برجسون حرية ليس فى نهاية الأمر — وعند سارتر — إلا سلوك الإنسان وفقاً لشخصيته وبالتالى لماهيته . وهذه الشخصية أو الماهية هى ما يسميه برجسون بالذات العميقة Moi profond. فالحرية عند برجسون ليست إذن حريتنا الحقيقية ، وإنما هى حرية تلك الذات العميقة التى يتصل ماضيها بحاضرها والتى تكمن وراء كل فعل من أفعالى ، كأنما هى ماهية ثابتة تصدر عنها كل أفعالنا وتجيء مطابقة لها ومتسقة معها . ومعنى هذا هو أن الفعل الحر هو الفعل الذى يعكس ماهيتى ، أى الذى يترجم عن تلك الذات العميقة ، كأن تلك الذات هى — كما يقول سارتر — « بمثابة إله صغير يكمن داخلى ويمتلك حريتى باعتبارها خاصية ميتافيزيقية »(٣٣) .

وإذن فليس وجودى هو الوجود الحر ، وإنما الحر هو تلك الذات التى تكمن داخلى . وهذه الذات تختلف عن وجودى من حيث هو وجود ؛ إنها موضوع سيكولوجى أو ماهية ثابتة ليس فيها أى مجال للتجاوز أو المفارقة ، بينما وجودى — كما سيتبين عند سارتر — هو انفصال وتجاوز دائمان . وواضح أن مثل هذه الحرية التى لا ننسبها إلى وجودنا وإنما إلى ماهيتنا أو شخصيتنا الباطنية الثابتة إن هى إلا حرية الغير ؛ إنها حرية تخص تلك الذات الباطنية وتصدر عنها .وبما أن تلك الذات شيء آخر غير وجودى وتختلف عن هذا الوجود ، كأنها شخص غيرى تام التكوين وكامن داخلى ، فإن الحرية التى ننسبها إليها إنما ننسبها فى الواقع إلى شخص غيرنا ويختلف عن وجودنا . يقول سارتر : « إن ذاتى تصبح مصدراً لأفعالها كما يكون الغير مصدراً لأفعاله كأن تلك الذات شخص تام التكوين

---

(٣٣) Sartre, J.-P : L'Etre et le Néant, p. 80

من قبل »[٣٤] . أجل إن تلك الذات تحيا وتتحول ، بل إن كل فعل من أفعالها يمكن أن يساهم فى تعديلها ، غير أن هذه التعديلات التى تعتريها إنما هى تعديلات متناسقة ومتصلة وهى تأخذ نمطاً بيولوجيًّا ؛ إنها تشبه تلك التعديلات التى أتبينها على أحد أصدقائى حين أراه بعد فترة غياب. فعلى هذا النحو تصور برجسون تلك الذات الباطنية التى تدوم فى الزمن وتنتظم على نحو عضوى ، والتى تكمن وراء أفعالنا لا باعتبارها قوة طاغية وإنما كأنها أب وكأن الأفعال هى أبناؤه . وإذن فبرجسون يجعل من الذات الباطنية ، التى ترجع إليها أفعالنا الحرة ، شخصاً غير وجودنا هو أشبه ما يكون بذلك الأب . ومثل هذا التصور للذات الباطنية لا يعنى عند برجسون أن الفعل الحر يصدر عن الماهية كأنه نتيجة حتمية صارمة أو أنه يمكن التنبؤ به ، وإنما هو يعنى فحسب أن ثمة علاقة مطمئنة وشبهاً عائليًّا بين الفعل الحر والذات الباطنية . أجل إن الفعل الحر يمضى إلى أبعد من تلك الذات لأنه يأتى بجديد عليها ، ولكنه مع ذلك يظل فى نفس الطريق ، بحيث يمكننا أن نتعرف على أنفسنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه فى ابنه الذى يمضى فى نفس الطريق ليتابع عمل أبيه[٣٥] .

وهكذا يرى سارتر أن فلسفة برجسون لا تتحدث عن حريتنا التى نشعر بها فى أنفسنا ، وإنما هى تسقط هذه الحرية على موضوع سيكولوچى هو تلك الذات الباطنية ، كأن تلك الذات هى شخص غيرنا وغير وجودنا . فالحرية التى تقررها وتصفها فلسفة برجسون ليست هى حريتنا كما تتكشف لذاتها ، وإنما هى حرية الغير .

وإذا لاحظنا أن تلك الذات الباطنية ، التى تكون كامنة دائماً وراء الفعل الحر ، إنما هى تلك الذات التى يتصل ماضيها بحاضرها ، والتى تتجمع لديها الذكريات وتمتزج فى وحدة حيوية مندفعة بذاتها وحاملة معها ماضيها فى اتجاه المستقبل ، أدركنا على الفور أن الفعل الحر لا يمكن أن يكون — عند برجسون — مثاراً للقلق أو الجزع . إن تلك الذات الباطنية تكمن دائماً وراءه ترشده إلى طريقه ويأتى هو مطمئنًّا إليها كما يطمئن الابن إلى أبيه .

---

(٣) Sartre, J.-P. : L'Etre et le Néant, p. 80.

(٤) Ibid., p. 81.

سارتر إذن يعارض الحرية البرجسونية من حيث هى حرية تخص الذات الباطنية وحدها . ونحن قد عرفنا أن الذات الباطنية هى تلك الشخصية التى تدوم أى التى تحيا فى الزمن ويتصل ماضيها بحاضرها ، وأن هذا الاتصال هو الذى يتيح للفعل الحر أن ينبع من النفس بأكملها . فانتقاد سارتر إذن إنما ينصب على فكرة الاتصال ، وهى الفكرة التى تقررها نظرية الديمومة عند برجسون .

والواقع أن الاختلاف الأساسى بين فلسفة برجسون وفلسفة سارتر إنما يرجع فى نهاية الأمر إلى ذلك الاختلاف القائم بين فلسفة تقوم على أن الوجود ملاء واتصال وبين فلسفة تقوم على أن الوجود ملاشاة مستمرة وانفصالات مستمرة . فمعارضة سارتر لنظريات الخيال والمعرفة والحرية عند برجسون تكشف لنا فى نهاية الأمر عن المعارضة بين العدم والملاء أو بين الانفصالية والاتصالية .

الفصل الثالث

نظرية جديدة فى الحرية ــ سارتر

أولا : المقولات الرئيسية

١ ـ تحويل الكوجيتو إلى قصدية ـ وتحويل القصدية إلى وحودية

عرفنا أن سارتر قد لجأ عند انتقاد برجسون إلى الفلسفة الألمانية وإلى الفينومنولوچيا بصفة خاصة . والفينومنولوچيا phénoménologie أى علم إظهار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر phénoménalism[1] ؛ وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع إضافياً إلى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتماداً كلياً على الوعى ، بينما الفينومنولوچيا تعتبر الموضوع مطلقاً بالإضافة إلى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوعى وأمامه .

وإذن فالفارق الجوهرى بين نظرية الظواهر phénoménalism والفينومنولوچيا phénoménologie هو أن الموضوع بمقتضى نظرية الظواهر لا يكون موضوعاً إلا بفضل علاقته بالوعى ؛ فهو ليس حقيقة خارجية خالصة ، وليس عملا عقلياً صرفاً ، وإنما هو مجرد ما يظهر للوعى ؛ ومن هنا فهو يعتمد اعتماداً كلياً على الوعى . أما فى الفينومنولوچيا فالموضوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى لأنها « حاضرة » هى نفسها أمام الوعى : الموضوع فى نظرية الظواهر يتوقف على الوعى ، بينما هو فى الفينومنولوچيا قائم للوعى كما أن الوعى قائم له . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الفينومنولوچيا لا تقطع إطلاقاً بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهى تتجاهل هذه

---

(١) آثرنا استعمال كلمة الفينومنولوجيا phénoménologic بمنطوقها الأجنبى لنفرقها عن نظرية الظواهر phénoménalism . فإن نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تعنى الإيمان بالظواهر دون غيرها ، أى أنها تحل الظواهر محل الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعاً من التجريبية . بينما كلمة phénoménologie تعنى دراسة الوعى وافعاله وموضوعاته المختلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفائه الخالص أى كما تظهر له فى خصائصها الجوهرية . فهى إذن دراسة النحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لإظهارها . وأصل الكلمة phainomai أى يظهر ثم logos أى دراسة ؛ فهى إذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق للعيان .

المسألة . وإذن فالفينومنوچيا هي نوع من التصورية غير تصورية باركلي الإضافية relatif وغير تصورية كنط التركيبية constructif ، وإنما هي تصورية الوعي المتجه الذي يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأي ظاهرة phénomène في المنهج الفينومنولوچي ليست مطلقة من حيث هي ظاهرة ، بل إن وجودها هو في — ذاته موضوعي بالإطلاق ؛ « الظاهرة أو « المطلق — النسبي » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يفترض بطبيعته أحداً يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزدوجة التي لدى الظاهرة بالمعنى الكنطي Erscheinung [٢] . إنها لا تشير من ورائها إلى موجود حقيقي يكون هو مطلقاً . إن ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هي كائنة . إن الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هي كذلك لأنها تشير إطلاقاً إلى ذاتها »[٣]. فليس هناك وجود — وراء — الظاهرة ، « لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل إلى فكرة الظاهرة phénomène ، تلك التي نلتقي بها مثلا في فينومنولوچيا هوسرل أو هيدجر »[٤] .

ولكن هوسرل — كما يرى سارتر — لم يتعد إطلاقاً الوصف الخالص للظاهرة من حيث هي كذلك ، فهو قد ظل في نطاق الوعي الخالص بعد أن علق النظر في الوجود الواقعي للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة القصد l'intentionnalité ، وهي الفكرة التي تربط ربطاً وثيقاً بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة — نقول رغم ذلك قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيساً في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه الوعي من موضوعات . لقد قلنا إن الموضوع في الفينومنولوچيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها أمام الوعي . وكان ينبغي على هوسرل — إذا كان يريد أن يظل أميناً على مبدئه — أن ينظر إلى الموضوع بهذا الاعتبار ؛ ولكنه جعل موضوع العقل noème شيئاً غير حقيقي متعلقاً بفعل التعقل noèse [٥] ؛ ومن هنا انزلق إلى التصورية ، فاقتصر على ما يتعلق

---

(٢) الظاهرة بالمعنى الكنطي نسبية من ناحيتين : بالنسبة إلى الشيء — في — ذاته أي النومين noumène وبالنسبة للأنا العارف .

(٣) Jean-Paul Sartre : L'Etre et le Néant (Gallimard, 31ème éd., Paris 1950), p. 12.

(٤) Ibid., p. 12.

(٥) Jbid., p. 28.

بفعل التعقل ، وظل فى نطاق الوعى وما به من ظواهر . أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود إلا من حيث هى كذلك ، أو أن وجودها معناه أننا ندركها .

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصد وطبقها على الوجود متجاوزاً الوعى . ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضى من الوعى ومن موضوعات الوعى إلى الوجود الواقعى العالمى . وبعبارة أخرى إن القصد الهوسرلى قد أصبح عند هيدجر « الوجود — فى— العالم in-der-Welt-sein » . وبهذا لم تعد الفينومنولوچيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعى ، وإنما قد تحولت بنوع من الجدل الخالص — كما لاحظ ألفونس دى ڤالينس[٦] — إلى تقرير الوجود ؛ مما أتاح لهيدجر أن يقيم أنطولوچيا أى علماً للوجود .

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتى . والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأ أول . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وإنما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعى وموضوعه معاً فى علاقتهما التى لا تنفك . فالفينومنولوچيا عند سارتر هى فينومنولوچيا جامعة : إنها لا تقف عند الأنا أفكر أى الوعى الخالص ، وإنما هى تذهب إلى ما يقصد إليه الوعى من الأشياء . وسارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه إلى التصورية ويحاول هو أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع . إن هذه الفكرة تكشف عن مثول الموضوع أمام الوعى وعن اتجاه الوعى ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتى ونقول : « أنا أفكر » ، وإنما ينبغى أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقول : « أنا أفكر فى شىء ما » . فالوعى عند سارتر لا يوجد أبداً بمفرده ، وإنما هو يوجد لأنه يفكر فى شىء ما . «الوعى الذى يتصور شجرة مثلا إنما يشير إلى شجرة أى إلى جسم غريب بطبيعته عن الوعى»[٧] . الوعى إذن لا يحدث إلا بتمثله شيئاً غريباً عنه : « إن الوعى يولد موجهاً إلى كائن ليس هو إياه »[٨] .

---

(٦) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain 1948), p. 319

(٧) Jean-Paul Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème éd., Paris 1948), p. 23.

(٨) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 26.

فسارتر يرى أن الوعى لا يكون أبداً هو نفسه وإنما دائماً وعياً بشيء خارجي .

سارتر إذن قد اتجه — بمقتضى فكرة القصد — من هوسرل إلى الموقف الوجودى . أجل إنه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنده يتزلق إلى موضوعات مغايرة له . فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر ويفترض فى الوقت نفسه وجود الموضوع . فسارتر لا يقف عند الأنا أفكر كما يجيء عند كل من ديكارت وكنط وهوسرل ، وإنما هو يتجه إلى الموقف الوجودى ، أعنى إلى الوجود الواقعى العالمى . إنه يحول الكوجيتو إلى قصدية ثم يحول القصدية إلى وجودية دون أن يضحى بالكوجيتو ودون أن يضحى بالقصدية . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن اتجاه سارتر للوجود العالمى لم يكن فحسب عن طريق هيدجر ، وإنما كان مع ذلك وقبل ذلك عن طريق الحدس الأصيل لسارتر . فتاريخ سارتر الفلسفى الشخصى يبدأ باكتشاف الوجود الواقعى وهو الاكتشاف الذى عبر عنه فى قصة « الغثيان »(٩).

واتجاه الوعى عند سارتر إلى الموجودات التى يعيها إنما هو تأكيد للأنا الواعى وفى الوقت نفسه تأكيد للأشياء الخارجية . فسارتر يعارض منذ البداية أى محاولة للتوحيد بين الأنا الواعى والأشياء الخارجية كما فعل برجسون . وهو يعارض كذلك أى محاولة لإزالة الذات الواعية أو الموضوع بابتلاع الواحد للآخر . فهو إذ يقيم « أنطولوچيا » أى « علم الوجود » على أساس المبدأ الفينومنولوچى للقصد إنما يفصل بين الوعى والأشياء دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعى لينظر فى الوجود العالمى كما فعل هيدجر .

نستطيع إذن أن نقول إن الفينومنولوچيا قد تحولت عند سارتر من القصدية كما تجيء عند هوسرل إلى العالمية كما تجيء عند هيدجر ، ولكنها احتفظت عند سارتر بمعنى مثالى غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديكارتى. لذلك اقتصرت دراسة سارتر على الوعى وعلى الموضوعات الماثلة للوعى أى الظاهرة للشعور ظهوراً بيناً . هذه الموضوعات يدركها الوعى مباشرة وتنكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبه عن أصلها أو تكوينها أو كيفياتها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية

---

(٩) صدرت عام ١٩٣٨ ، أى قبل كتاب « الوجود والعدم » بخمس سنوات .
J.-P. Sartre : La Nausée

أو الكنطية ، فإن ما يقصد إليه الوعى هو موضوع أصيل لا يرد إلى عناصر وليس وراءه موجود مطلق فى — ذاته مثل الشيء — فى — ذاته أى ال noumène الكنطى.

الفينومنولوچيا إذن ، بالمعنى الذى يفهمه سارتر ، أى بتحولها من القصدية الهوسرلية إلى العالمية الهيدجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومين الكنطى الذى يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التى تقدم محتواها الخاص . والظاهرة هى فى ذاتها ما يبدو للوجود الواعى . — لذلك يقرر سارتر أن « الفينومنولوچيا هى دراسة الظواهر — لا الوقائع »(١٠) .

بهذا لا ينغلق سارتر داخل الكوجيتو من حيث مظهره الوظيفى : « أنا أشك . أنا أفكر » كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفى الذى يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل . ولكنه كذلك لا يغفل الكوجيتو ليصل مباشرة إلى التحليل الوجودى كما فعل هيدجر فبقى وصف الوجود الإنسانى لديه متغافلا عن الوعى وأهميته ، وإنما يبدأ سارتر من الكوجيتو ، والكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث إنه عند هوسرل خالص أيضاً كالظاهرة . إن الأنا عند هوسرل — رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد — يرجع إلى أصل الديكارتية ذاتها : أنا هو أنا أشك ἐποχή . بينما الأنا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات(١١) . لهذا ينطلق سارتر من الكوجيتو فى ارتباطه مع الأشياء على نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومنولوچيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . — ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدماً عظيماً . بحصر الكائن الموجود فى سلسلة من الظواهر التى تعبر عنه »(١٢) . « وأن قيام وجود ما هو تماماً ما يظهر (لنا من هذا الموجود) »(١٣) .

---

(١٠) Jean-Paul Sartre : Esquisse d'une Théorie des Emotions (Hermann 3ème éd., Paris 1939), p. 9.

(١١) إن سارتر يحاول — بمقتضى هذا الانطلاق — أن يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر فى الوقت نفسه. إنه يبدأ من موضوع غير عالمى هو الأنا الهوسرلى ويحاول فى الوقت نفسه أن ينتهى إلى الوجود الهيدجرى وهو الوجود — فى — العالم . ومثل هذه المحاولة التى تسعى للتوفيق بين التصورية الهوسرليه والواقعية الهيدجرية تتضمن صعوبة منهجية فلسفية لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضى الخروج من الفينومنولوجيا .

(١٢) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 11.

(١٣) Ibid., p. 12.

فنظرية سارتر فى الظاهرة حلت محل «حقيقة الشيء» بتبنيها موضوع الظاهرة(١٤)، وفكرة القصدية تحولت عنده إلى مبدأ لدراسة الوجود .

ب – الوعى

رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو . والكوجيتو يقر الوعى أى الأنا العارف . وسارتر إذ تخلص من الكوجيتو فى مظهره الوظيفى وفى مظهره القصدى الخالص اعتبر الكوجيتو وجوداً والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئاً مختلفاً عن الوجود ، كما هو الأمر فى الفلسفة التقليدية لدى المحدثين ، وإنما هى الوجود بالذات أو هى لا تتبين إلا فى الممارسة أى فى الوجود . إنها ليست فعلا من أفعال الأنا يتعلق بموضوع وإنما هى فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة .

سارتر إذن يبدأ من وجود الوعى ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . وابتداء سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، إنما هو تقرير صريح وجازم بأولية الوعى من حيث إنه وجود (١٥) . وفى هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر — بصفة مبدئية — مع الكوجيتو الديكارتى . فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : «أنا أفكر إذن أنا موجود» . إن الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا .

ولكن سارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقاً جوهريًّا فى تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعى . فبمقتضى الكوجيتو «أنا أفكر إذن أنا موجود» ينتقل ديكارت مباشرة إلى تقرير وجود الأنا كجوهر مفكر ، أى كجوهر ماهيته التفكير . كأن أسبقية الوعى — فى فلسفة ديكارت — هى أسبقية الأنا باعتباره جوهراً ، وكأن هذا الجوهر يمكنه — من حيث هو سابق — أن يتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجهل وكأن يلتذ أو يألم . فأولية الأنا هنا هى أولية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ، ويمكنه بالتالى أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن

---

(١٤) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 13.

(١٥) هذه الأولية للوعى هى أولية فينومنولوجية ، أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر أولية الموضوعات أو الوجود — فى — ذاته على الوعى من حيث إن الوعى هو عدم يأتى إلى الوجود . إنه — كما يشبهه سارتر — دودة تنخر فى الوجود وتحدث فيه نوعاً من التصدع أو الشق .

(L'Etre et le Néant, p. 57).

ممارستها فتظل قدرات أى قوى فحسب . إن الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

وعلى عكس هذه النتيجة تماماً يذهب سارتر فى تأويله للكوجيتو . إن الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهراً حائزاً على طبيعة أو ماهية معينة ويمكن أن يفعل فى حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شعور فعلى . فكأن أسبقية الأنا — فى فلسفة سارتر — هى أسبقية الممارسة ، وكأن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجوداً هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقاً على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون فى بزوغ الوعى أى فى ممارسته للوجود خالقاً متجدداً لماهيته . فالوجود إذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ؛ بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها عن هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أى علم الوجود والنويتيقا la noétique أى المعرفة الحدسية يجد له أساساً ونقطة ارتكاز دائمة فى فعل الوجود ذاته . وعند ما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى فى فلسفة سارتر هو وعى شىء ما . وإذن فأسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة فى ممارستها الحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقاً على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولية هى لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى[١٦] .

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهى إذن إلى القضية الرئيسية فى الفلسفة الوجودية عامة وفى فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التى تقرر سبق الوجود على الماهية . لقد تأدى سارتر مباشرة إلى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتى وبمقتضى تقريره لأولية الوعى من حيث هو وجود . فالقضيتان : سبق الوجود على الماهية ،

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 21-23 & 222-223.

وأولية الوعى من حيث هو وجود تعبران عن شىء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا — وبشىء من التأويل — من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة — كما سنرى فى المقال الثانى من هذا الفصل — الحرية الإنسانية فى فلسفة سارتر من حيث إن الوعى ليس حاصلا على أى ماهية يتحدد فى نطاقها وجوده . إنه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية . والحرية هى عين هذا التجدد أو هى حقيقته . فليس يمكننا إذن أن نفسر الوعى بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وإنما هو يفسر ذاته كوعى أو هو يدرك ذاته وعياً . ولكن هذا الإدراك أى هذا الوعى الثانى متضمن فى الوعى الأول . بهذا المعنى نقول إن الوعى لا يمكن إدراكه إذ لو أدركنا هذا الوعى المدرك لانفتح باب التساؤل بأى شىء أدركناه وبدأت سلسلة لامتناهية ؛ كأن أدرك أنى أعى شيئاً ما ، وأدرك كونى مدركاً أنى أعى هذا الشىء ، وهكذا إلى ما لا نهاية . لذلك لا يمكن للوعى أن يصبح موضوعاً لنفسه على هذا النحو ، وإنما كما يقول سارتر إن الوعى يعرف نفسه واعياً شيئاً ، أى أنى أدركه فقط كوعى لشىء آخر . وليس الأمر قاصراً فى ذلك على الإدراك ، وإنما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلا والشعور باللذة واحد . إنها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهى ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وإنما الشعور باللذة هو اللذة ذاتها .

هكذا يفسر الوعى ذاته من حيث هو وعى . إنه يعرف ذاته واعية ؛ فالوعى — كما رأينا وكما تقتضى فكرة القصدية — هو وعى شىء ما ، أعنى هو وعى متجه إلى موضوع ما . وهذا يعنى أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعى فى اتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعياً وشعوراً ومعرفة . وسارتر يسميه « الوجود — لأجل — ذاته l'être-pour-soi » . فالوعى هو وجود متجه إلى ذاته وإلى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلا على أى ماهية سابقة : « ليس فى الوعى أى صفة جوهرية . إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته »[١٧] . إنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس

---

(١٧) L'Etre et le Néant, p. 23.

شيئاً قائماً بذاته . « إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود الأخير يتضمن وجوداً آخر سواه »[١٨]. فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد إلا بما يتضمن ، أى إلا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط – على نحو ما سنرى – إلا النفى والانفصال .

جـ – الوجود – فى – ذاته

الوعى إذن يفترض وجودين : وجوداً هو الوعى ووجوداً خارجياً متميزاً عنه يفترضه الوعى . وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . أما سارتر فقد قرر أيضاً للموضوع الخارجى وجوداً مستقلا لا يقوم على الوعى .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزاً صريحاً وحاسماً عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص . فنحن نعرف أن الفلسفة الحديثة هى فى جملتها تصورية ، والتصورية تبدأ دائماً من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها إضافية لا وجود لها إلا باعتبارها مدركات . وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة إلى إغفال القيمة الوجودية للموضوعات وإلى اقتصارها بالتالى على النظر فى مبحث الإپستمولوچيا وعلى مسائل المعرفة .

والأصول الأولى لهذا الموقف فى الفلسفة الحديثة هى لاشك آتية من الفلسفة الديكارتية . فالفلسفة الديكارتية – رغم ابتدائها من الكوجيتو – ورغم أن الكوجيتو هو تقرير للوجود وليس للمعرفة فقط – هذه الفلسفة – لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته ، وأن ليس

---

(١٨) يرد هذا النص مراراً وفى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » ، مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو l'être . ولفظ الوجود يقال فى العربية – تماماً مثل لفظ l'être فى الفرنسية بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدراً ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسماً ويعنى الموجود نفسه . وسارتر يتعمد أحياناً استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخياً ما يثيره ذلك من لبس ليضفى على كتابه شيئاً من الصعوبة. ولكنه أحياناً أخرى يستعمل لفظ l'existence ليشير بصفه أخص إلى المعنى الأول أى إلى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ être ليشير إلى الوجود بصفة عامة .

فى التصورات ما يدل على وجود موضوعات مقابلة لها ومستقلة عنها . وفى فلسفة ديكارت لا نعى العالم الخارجى إلا بعد معرفة الوعى واتخاذ الوضوح قاعدة له ، أى أن وجود الموضوع لا يقوم إلا بوجود الوعى ،وأن الوعى — من حيث هو معرفة — سابق على الوجود . ونحن ننتقل منه وبمقتضى الوضوح إلى الأشياء الخارجية المدركة بعد الوعى وتبعاً له . فليس للوجود الخارجى فى فلسفة ديكارت أى استقلال . وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة إما تصورية مطلقة لا تعترف بأى شىء غير الفكر وإما نصف تصورية تعترف بشىء عن الفكر كالامتداد أو المادة الشوهاء . هذا الاتجاه التصورى يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلى وكنط . ففلسفة لوك J. Locke — رغم أنها فلسفة تجريبية حسية — ورغم أن لوك لم يشك إطلاقاً فى وجود عالم خارجى — إلا أن فلسفته ترث عن ديكارت أصولا تصورية قوية . فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان — والمبحث الإپستمولوچى عند لوك سابق على النظر فى الوجود . أما باركلى G. Berkeley فموقفه واضح : إنه يرى أن الموضوعات المبـــاشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء كما يقضى بذلك المبدأ التصورى : « وجود الموجود هو أن يدرِك أو أن يدرَك esse est percipi » . بل هو يأخذ على كل من ديكارت ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعانى هى أحوال للنفس . أما كنط ، فرغم اعتقاده بمادة للمعرفة آتية من الخارج ، إلا أن الفكر عنده فاعل أصيل مركب لموضوعاته . وليس يمكننا — فى فلسفة كنط — أن نخرج من الفكر إلى الموضوعات ؛ فإن استخدام مبدأ العلية للخروج من الفكر إلى الوجود هو فى نظر كنط مجاوزة لقانون الفكر . لهذا كانت الفلسفة عند كنط قاصرة على مبحث الإپستمولوچيا دون أن تتعدى ذلك إلى البحث الوجودى ، بل إن أى بحث أنطولوچى هو مستحيل وممتنع عند كنط .

فإذا كانت الفلسفة الحديثة هى فى صميمها فلسفة تصورية لا تعطى للموضوعات أى قيمة وجودية فإن فلسفة سارتر بعكس ذلك ترى أن للموضوعات وجوداً مستقلا لا يرجع إلى وجود الأنا . وبعبارة أخرى فإن سارتر يبدأ — مثل التصورية — من الأنا أو من الوعى ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعى كما تفعل التصورية وإنما هو

يتابع الكوجيتو فى تأويله الفينومنولوجى وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجوداً قائماً بذاته مستقلا عن الوعى . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه إلى الموقف الوجودى لم يكن فحسب — وكما أشرنا — عن طريق تأثر سارتر المباشر بفلسفة هيدجر ، وإنما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجود — فى — ذاته الذى يفترضه الوعى أو الذى ينزلق إليه الكوجيتو . إن الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضاً وفى نفس الوقت وجود الأنا أفكر فى موضوع . فأسبقية الوعى فى فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل ، وإنما بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كأن سارتر إذن قد نقل الدليل الأنطولوجى من مجاله فى فلسفة ديكارت إلى مجال آخر : فبينما ينتقل ديكارت — بمقتضى الدليل الأنطولوجى — من الأنا أفكر إلى موجود خارجى كامل لا متناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجى هو الموضوعات . إن الكوجيتو — فى فلسفة سارتر — يقرر مباشرة مع وجودى أى مع وجود الأنا أفكر وجود الموضوع الذى أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودى أنا الكائن المفكر مختلفاً عما أفكر فيه ومتمايزاً عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكر فيه موجوداً فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعى من حيث هو متمايز عن الموضوع أى من حيث هو ينفى ذاته عن الوجود الموضوعى وينفى فى نفس الوقت الوجود الموضوعى عن ذاته . إن وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى ، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووعى . ولكن وجود الوعى هو نفى لذاته عن الوجود الموضوعى . فالوجود الموضوعى إذن هو بعكس الوعى ما تتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هو موضوع خارجى ، الماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

الكوجيتو إذن يفترض وجودين : وجوداً — لأجل — ذاته هو أنا أو الوعى ووجوداً — فى — ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجى . والكوجيتو يفترض أن الوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته ، وأن الموضوع من حيث هو

وجود موضوعى لاحق على ماهيته . وحيث إن الوعى يفترض موضوعاً هو موجود باعتباره موضوعاً ، أى تتطلب ماهيتُه وجودَه ، وحيث إن الوعى — بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو — سابق على هذا الموضوع ، أى أن وجود الوعى سابق على قيام ماهية ما ، كان الوجود سابقاً على الماهية . وهذه الأولية للوجود هى أولية مزدوجة : فالوعى هو وجود أول لأن وجوده سابق على ماهيته ، أى أن وجود الوعى يفترض ماهيته ، والوعى هو وجود أول لأن وجوده يفترض موضوعاً مستقلا عنه ، أى يفترض موضوعاً ماهيته سابقة على وجوده .

وعلى ذلك فإذا امتاز وجود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق وعدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الموجود الأخير يسميه سارتر «الوجود — فى — ذاته l'étre-en-soi»[١٩]. وكلمة « فى — ذاته » تعنى معادلا أو مطابقاً لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعى بل هو مجرد قائم هناك ، لاشك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يعتريه أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال من الوعى . ونحن قد عرفنا أن إدراكنا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الإدراك esse est percipi [٢٠] كما يقضى بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن ندركه على أنه ما هو، مستقلاً عن أنفسنا . إنه ليس إيجابياً ولا سلبياً ، وليس ثابتاً ولا منفياً ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع . إنه ما هو لا أكثر . الوجود — فى — ذاته هو ما هو ، ا هى ا ، أى أن ا توجد فى تطابق لانهائى مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر [٢١] . وهذا يعنى أن لاسبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته . إنه ليس إمكاناً فى

---

(١٩) يشير إليه أحياناً بإغفال كلمة الوجود فيقول : « الفى — ذاته l'en-soi » ، وأحياناً بإيراد كلمة شىء بدلا من كلمة وجود فيقول : «الشىء — فى — ذاته Chose-en-soi» . واستخدام كلمة شىء بمعنى الوجود أو الموجود شائع فى الفرنسية وفى العربية ، فابن رشد يرى أن لفظ « الشىء يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود . . .» « تلخيص ما بعد الطبيعه ص ٦ » .

(٢٠) عبارة باركلى المأثورة « وجود الموجود هو أن يدرِك أو أن يدرَك » .

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 116.

ذاته ، إنه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة . ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعى يخلع على الوجود – فى – ذاته تعبيراً إنسانياً هو الفضول de trop ، وأن الوجود – فى – ذاته يثير لدى الوعى إحساساً كئيباً هو الغثيان la nausée .

والواقع أن سارتر قد شعر فى مرحلة مبكرة – وذلك فى كتاب « الغثيان » عام ١٩٣٨ – بما فى « الوجود – فى – ذاته» من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفى قد بدأ بحدسه الواقعى « للوجود – فى – ذاته » . ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغى إطلاقاً أن يوحى إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعى . بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شىء وجوداً أول هو الوعى الذى يحدس التجربة الوجودية . فالحدس الواقعى للوجود – فى – ذاته ينحل ، فى فلسفة سارتر ، إلى الأنا الحادس وهو موجود أول وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان .

وربما لم يكن هناك – بصدد تصوير سارتر لما فى هذا الوجود الثانى من فضول ولما يثيره لدى الوعى من غثيان – أبلغ من كلمات أنطوان روكنتان A. Roquentin – بطل قصة « الغثيان » – حيث يقول : « . . . لقد كنت منذ لحظة فى الحديقة العامة . كان جذع شجرة الكستناء يغوص فى الأرض تحت مقعدى . ولم أكن أذكر إطلاقاً أنه كان جذع شجرة . كانت الكلمات قد تلاشت وتلاشت معها دلالة الأشياء وطرق استعمالها والإرشادات الباهتة التى رسمها الناس على سطحها . كنت جالساً وأنا حانى الرأس قليلا إلى الأمام ووحيداً أمام هذه الكومة السوداء المعقدة ، هذه الكومة الغليظة التى كانت تخيفنى . ثم أتانى بعد ذلك هذا الإشراق . لقد قطع على أنفاسى . إننى لم أستشعر أبداً قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى « الوجود exister » ، لقد كنت مثل الآخرين ، مثل أولئك الذين يتنزهون على شاطئ البحر مرتدين ملابس الربيع . كنت أقول مثلهم « إن البحر هو أخضر La mer *est* verte ، وإن هذه النقطة البيضاء فى السماء هى طائر بحرى *C'est* une mouette » ، ولكنى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر البحرى كان « طائراً – موجوداً Mouette-existante » ؛ إن الوجود عادة يختبئ . إنه هنا ، حولنا ، وفينا ، إنه « نحن » . وليس بوسع أحد أن يقول

كلمتين دون أن يتكلم عنه ، وهو ، بعد كل شىء ، لا يمكن لمسه » . [٢٢] فهذه الكلمات التى تجىء فى مذكرات روكنتان إنما تعبر فى الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود واقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سبباً أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود de trop . يقول سارتر — على لسان روكنتان — فى نفس القصة[٢٣]: « إننى أسند يدى على المقعد الصغير ، ولكنى سرعان ما أسحبها . إن المقعد موجود . هذا الشىء الذى أجلس عليه والذى أسند عليه يدى يسمى مقعداً . . . وأتمتم : إنه مقعد . . . ولكن الكلمة تبقى على شفتى : إنها تأبى أن تذهب لتحط على الشىء » . فليست الأشياء — قبل تدخل الوعى الذى يدركها — إلا كاووساً مبهماً يستثير الغثيان . إنها تتحول عندئذ إلى عالم متحجر ، أى إلى شىء — فى — ذاته خال من معنى « الأدوات » الذى يضفيه الوعى عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعى يتحول هذا الشىء — فى — ذاته إلى عالم لأجل الذات ، فيصاغ فى ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن إدراكها ، وهى ما تعنى الفينومنولوچيا بوصفها .

د — العلاقة بين الوعى وموضوعه

هذان النحوان للوجود ؛ الوعى وموضوعه ، أو الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب — فالوعى يأتى إلى الوجود على أنه « لا non » ، أى على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعى المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه لأن العالم مستقل ومكتف بذاته ، وإنما يتطلب الوعى وجوداً — فى — ذاته ينفصل عنه . فهناك أولية للوعى باعتباره وجوداً فحسب ووجوداً يفترض موضوعاً أى وجوداً سابقاً على أى ماهية وموضوع . أما العالم — فبعكس ذلك — يمكن استنتاجه من الوعى دون أن يكون خارجاً منه أو مكوناً بواسطته ، بل لأن الوعى وعى بموضوع ليس هو . إن الوعى يأتى إلى العالم على أنه انفصال من العالم — على أنه ليس العالم ، فهو إذن لا شىء ، ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائماً ، فهو « اللاشىء الذى به تكون ثمة أشياء »[٢٤] . وهذا اللاشىء هو

---

(٢٢) Jean-Paul Sartre : La Nausée (Gallimard, Paris 195-, éd. 159), p. 161.

(٢٣) Ibid., p. 159.

(٢٤) L'Etre et le Néant, p. 502.

الحقيقة الإنسانية ذاتها باعتبارها النفى الأصلى الذى بواسطته ينكشف العالم » (٢٥).

ورغم أن الوعى ليس العالم فإنه من جهة أخرى ليس « شيئاً » خلاف العالم ، أعنى ليس « شيئاً » قائماً بذاته مستقلا عن العالم ما دام العالم ذاته أى الشىء — فى—ذاته موضوعاً للوعى . والإنسان ليس مادة تفكر ، وإنما هو انفصال عن كل مادة : إننى لست شيئاً إذن أنا أفكر . إننى أسمع دقات الساعة ولكنى أنا الذى أسمع لست شيئاً . وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تنذر بالمطر ولكنى أنا الذى أتنبأ لست شيئاً . وأنا بإدراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحول إلى ورق بل بالعكس أعى عندئذ أننى لست ماهية الورق ؛ إذ « بواسطة النفى الأصلى يؤسس الوجود — لأجل — ذاته نفسه على أنه ليس الشىء» (٢٦) ؛ أى أنه ليس الشىء الذى ينفيه وينفصل عنه . فالوعى يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . إنه يتجه إلى الأشياء وينفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالا للإحساس وموضوعاً للإدراك . وهذه هى سلبية الإنسان negativité التى تكون بمقدار ما يقول إضماراً عند أدنى شعور : « إننى أرى حجراً ، ولست أنا هذا الحجر » فالإنسان إذن مثول وابتعاد فى نفس الوقت ، وهذا هو ما يتيح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه : بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعى عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . إنه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجاً عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوعى فى علاقته بالموضوع يحقق عمليتين فى وقت واحد : التفكير فى الموضوع والتميز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « إننى أرى حجراً » ويضع نفسه فى الوقت ذاته خارج الموضوع ، « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجود — لأجل — ذاته إذن يأتى إلى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلا ليس معناه إقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائى مثلا تميزاً بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « إن الريشة ليست هى دواة الحبر » ، وإنما هو انفصال وتميز مدرك إضماراً كأن أقول : « إننى لست غنياً » أو «إننى لست جميلا».

---

(٢٥) L'Etre et le Néant, p. 230.

(٢٦) Ibid., p. 222.

فما أؤسس به ذاتى هنا هو نفى داخلى أى أنه علاقة قائمة بين موجودين بحيث أن ما ينتفى عن الواحد يصف الثانى فى صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتفاء الغنى عن الأنا فى المثال السابق يضع فى نفس الوقت ماهية الغنى باعتبار هذا الغنى شيئاً غائباً عنى ويضعنى باعتبارى غير غنى . وانتفاء الجمال عنى يعطينى أيضاً ماهية الجمال باعتباره شيئاً غائباً عنى ويقرر ماهيتى باعتبارى غير جميل . وكذلك عند ما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فإنما أنفى عن نفسى كونى حجراً ، أى أقرر ماهيتى باعتبارى لست هذا الحجر ، وفى نفس الوقت أصف الحجر فى صميم ماهيته ، أى كونه حجراً متميزاً عنى . وهكذا أؤسس ذاتى دائماً باعتبارى منفصلا ومتميزاً أى بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذن بين الوعى والموضوع هى علاقة مثول وابتعاد ، وهى تعنى حضور الوعى إزاء موضوع ليس إياه وتؤكد وجود الوعى . هذه العلاقة هى أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد . وإدراك الوعى لتميزه عن الموضوع ، أى إدراكه لأنه « ليس — ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة — . لذلك يعرف سارتر الوجود — لأجل — ذاته بانه « موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجوداً (آخر) يضعه فى نفس اللحظة على أنه سواه . فالمعرفة إذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين موجودين كما أنها ليست نشاطاً لأحدهما أو صفة خاصة أو ميزة له » [٢٧]. إنها تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضوراً إزاءها ونفياً منعكساً لها . وسارتر يسمى هذا النفى الداخلى الذى يكشف عن الوجود — فى — ذاته أثناء تحديده للوجود — لأجل — ذاته بالتجاوز transcendance [٢٨] . إنه يسميه بالتجاوز لأن الوعى ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفى نفس الوقت يقر وجود العالم دون أن يضيف أى شىء إليه ، وإنما يتصف هو متميزاً بكونه ليس هذا الوجود — فى — ذاته . ومعنى ذلك أن الوعى يعرف

---

(٢٧) L'Etre et le Néant, p. 222 et 223.

(٢٨) L'Etre et le Néant, p. 228. وقد آثرنا ترجمة كلمة transcendance بالتجاوز لا بالتعالى لما تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقى غير مقصود هنا .

ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء — فى — ذاته . وهكذا عندما يكشف الوعى عن تميز الوجود — فى — ذاته بالامتداد يكشف فى الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضوراً وسلباً ، — على أنه — بعكس الأشياء — ليس امتداداً .

وسارتر يشبه هذه العلاقة بين الوعى والأشياء بنقطة التماس فى الهندسة حيث يلتقى القوسان[٢٩] . فى هذه الحالة إذا حجبنا القوسين بحيث لا نرى منهما إلا نقطة التقائهما عند المماس بدا لنا خط واحد متطابق لا شيء يفصله وليس متصلا ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند المماس . فهنا لم يحدث أى انفصال مادى ؛ وإنما إدراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفياً أى انفصالا . وهذا النفى نفسه هو الفعل الذى يؤسس كلا من الخطين. وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوعى والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع لجميع عمليات النفى المقبلة والممكنة وهى ما يقابل الوجود — لأجل — ذاته فى مجموعه الذى لم يتحقق بعد . والوعى لا يكون حاضراً إزاء جميع مظاهر الموضوع معاً ، وإنما هو يحقق ذاته أى يؤسس الوجود — لأجل — ذاته بفعل واحد يكون دائماً نفياً لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى. والوعى إذ يختار بحرية أن ينفى صفة ما يؤسس تلقائياً وجوده فى كل عملية نفى .

والعالم يبدو للوعى كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات ، تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتى وعلى أن وجودها ككيفيات اختلط بذاتية النفس . لذلك يقول سارتر : « إن الكيفية لا تصبح موضوعية إذا كانت أصلا ذاتية »[٣٠]. إن الكيفية كما يراها سارتر إنما هى إشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مختلف عنا[٣١]. والوعى كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء وإلا لما كان وعياً ولامتنعت بالتالى المعرفة . وعلى ذلك فالمعرفة نسبية[٣٢]. — إنها نسبية

---

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 227.

(٣٠) Ibid., p. 235.

(٣١) Ibid., p. 237.

(٣٢) لا بالمعنى الكنطى الذى يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « التصورية النقدية » ، بل بمعنى أنها إنسانية بالإطلاق ، أى أن انفصال الوعى هو الذى يتيح معرفة العالم .

لأن انفصال الوعى هو الذى يتيح معرفة العالم . فهى إذن إنسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك . ولكن المعرفة تضعنا كذلك فى حضور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقى ، وما هو معروف حقيقة ليس إلا المطلق . المعرفة إذن نسبية وتضعنا فى نفس الوقت فى حضور المطلق .

وهكذا بقلب الموقف المثالى قلباً أصلياً يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعى فى المعرفة . والوجود — لأجل — ذاته لا يضيف شيئاً إلى الوجود — فى — ذاته . والوجود — فى — ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيه ، وإنما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفى واقعيته التامة . وهو بالإطلاق ما يبدو للوعى مادام الوعى فى ذاته ليس شيئاً ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء ، إذ لا شىء يأتى من الوعى ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعى وما يمكنه أن يدرك .

إن الوعى يذهب إلى الأشياء ذاتها ليعرفها فى ماهيتها — ولكن ماهية الشىء لا تتقرر إلا بمقتضى انفصال الوعى عنه . وبما أن الوعى لا ينفصل عن العالم وعن كل ما فى العالم دفعة واحدة وإنما هو ينفصل عما يمثل أمامه على نحو زمانى متجدد فمن المستحيل إذن أن يدرك الوعى الأشياء وقد اكتملت ماهيتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلة ، كأن الزمان قد انتهى وكأنا بلغنا نهاية المستقبل . إن مثل هذا الاتحاد بين الوعى والأشياء أو بين الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته هو — كما سنرى (٣٣) — أمر ممتنع . فالوعى إذن يدرك الموضوعات من حيث هى ناقصة ؛ إنه يدرك الهلال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة النمو (٣٤) . وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فإن الوعى يدركها من حيث إنها ناقصة . وهذا النقص — أى إحالة الشىء لما وراءه — يبدو إزاء الوعى فى صيغة نداء للعمل ، إذ أن العالم هو عالم عمل وإنجاز (٣٥) . والأشياء التى فى العالم ترتبط مع نفسها — بمقتضى طبيعتها وبمقتضى مشروعات الوعى وإمكانياته — كوسائل وغايات . فالأشياء

---

(٣٣) الفصل الثالث — المقالة الثانية — هـ — الحرية والقيم .

(٣٤) L'Etre et le Néant, p. 245.

(٣٥) Ibi d., p. 250.

هى أشياء وفى نفس الوقت أدوات . إنها لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، وإنما هى دائماً أشياء وأدوات معاً . فوجود الوعى فى العالم لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وإنما فراره من العالم نحو ما وراء العالم الحاضر من مستقبل . وليس مركب الأشياء — الأدوات يرجع إلى الوجود — لأجل — ذاته كما اعتقد هيدجر ، وإنما يرى سارتر أن هذا المركب فى مجموعه يقابل بالضبط إمكانيات الوعى ، وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس فى ذاته وإنما يرجع إلى ما يضفيه الوعى على الأشياء بحسب إمكانياته(٣٦) . فهذا الترتيب هو إذن صورة لإمكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها وإنما يلائم بين نفسه وبينها فى العمل وبواسطة العمل .

هـ — العدم

عرفنا أن الوعى انفصال ونفى يأتى إلى الوجود على صيغة « لا non » . وقد ترتب على هذه النظرة للوعى اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة إلى نوع من السلبية الميتافيزيقية negativisme métaphysique التى تقول بأولية العدم على الوجود . وذلك بعكس الفلسفات القديمة التى كانت تتجه فى جملتها إلى الوجود على أنه الأصل وتقف عنده باعتباره وجوداً ممتلئاً ثابتاً لا محل فيه للعدم كما هو الحال فى فلسفة بارمنيدس(٣٧) ، أو تبدأ من الوجود وتذهب فى مرحلة لاحقة إلى اشتقاق العدم منه كما هو الحال فى فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم إلا أن معنى العدم عند كليهما ظل بعيداً عن معناه الوجودى الذى جاء فى مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . فأفلاطون تناول أولا مشكلة الحكم الكاذب فى « تيتياتوس » ثم أثار موضوع العدم فى « السوفسطائى » حيث رأى أن العدم يؤخذ بمعان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلا ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعانى كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وإنما ترى فيه نوعاً من السلب فى الوجود . أما أرسطو فهو يعنى بالعدم το μὴ ὄν مجرد انعدام

---

(٣٦) L'Etre et le Néant p. 251.

(٣٧) Aristotle : Metaphysica, Bk. I : Ch. 5, p. 986b, 28-30.

أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٨ — ٣٠ حيث يقول أرسطو إن بارمنيدس يرى أن الوجود موجود وأن « ما عدا الوجود لا يوجد شيء من اللاوجود » .

صورة لحلول صورة أخرى . فهو مبدأ يضعه أرسطو لأجل تفسير التغير . والعدم بهذا المعنى ليس شيئاً موجوداً فى الجسم لأن الجسم لا يكون موجوداً إلا بارتفاع العدم لا بوجوده ، وإنما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولذلك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطى بعيداً عن الوجود .

وقد ظل برجسون كذلك — كما رأينا فى الفصل الثانى — فى حدود الاتجاه التقليدى الذى لا يرى إمكان السلب أو العدم بالمعنى الإيجابى . فبرجسون — من هذه الناحية — يمت إلى الفلسفة الكلاسيكية . إنه يفسر فكرة العدم عن طريق النفى أو السلب .

ويقابل هذه النظرية الكلاسيكية الإيجابية — التى تضع الأولية للوجود وتعتبر العدم مجرد نفى يجىء فى المرتبة الثانية — نظرة أخرى تفترض العدم سابقاً وشرطاً لعملية النفى . وربما كان أول من أخذ بهذه النظرة وجعل العدم فى صميم الوجود وأساساً أصلياً فى تركيب الموجود هو هيدجر فى كتابه « الوجود والزمن Sein und Zeit » الذى صدر عام ١٩٢٧ ثم فى محاضرته « ما الميتافيزيقا ؟ Was ist Metaphysik » التى ألقاها سنة ١٩٢٩[٣٨] . وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم بهذا المعنى الإنسانى . ونحن قد عرفنا أن سارتر — مثل هيدجر — يتابع المنهج الفينومنولوچى ؛ وأن هذا المنهج يقضى بأن ننظر إلى الوجود من حيث ما يبدو للإنسان أو كما هو ماثل فى الوعى . وسارتر يتابع نفس المنهج بصدد فكرة العدم فينظر إليه من حيث هو ماثل فى الوعى . ومن هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقاً بالوعى ؛ فالوعى هو مصدر العدم ، وعن طريق الوعى يأتى العدم إلى الأشياء .

ويتضح ذلك أولاً من النظر فى مسألة الاستفهام ؛ إذ أن الاستفهام يفترض العدم من أوجه ثلاثة[٣٩] : إنه يفترض العدم أولاً من حيث إن الذى يسأل عن شىء يتجه إليه ويتوقع منه إحدى إجابتين متساويتى الإمكان : نعم أم لا . إنه يتوقع من الموضوع الذى يسأل عنه أو يسأله أن يجيب بالسلب كما يتوقع منه أن

---

(٣٨) راجع A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948) p. 256-261.

(٣٩) L'Etre et le Néant, p. 39 & 40.

يجيب بالإيجاب . فكل سؤال إذن يحتمل السلب كما يحتمل الإيجاب . واحتمال الإجابة السالبة ينطوى على معنى العدم ؛ كأن السؤال إذن – بتوقعه الإجابة السالبة – يفترض العدم فى صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال .

والاستفهام يفترض العدم ثانياً من حيث إن السائل لا يعلم بمدى تحقق هذه الإجابة السالبة ، وإلا لما كان هناك وجه للتساؤل . فحقيقة الموجود الخارجى التى هى موضع التساؤل تكون غائبة عن السائل أى منعدمة بالنسبة له ؛ كأن عدم العلم إذن بنوع الإجابة يفترض كذلك العدم .

والاستفهام يفترض العدم ثالثاً من حيث إن كل سؤال يفترض إجابة ، والإجابة هى تعيين وتحديد أى تأكيد لاحتمال واحد مع نفى الاحتمالات الأخرى . فهذا النفى ينطوى على العدم الناشىء عن التحديد ، إذ أن كل تعيين هو سلب وعدم . فالعدم إذن متضمن فى الاستجواب من أوجه متعددة .

هكذا ينتهى سارتر ببحثه عن أصل الاستفهام إلى النتيجة الخطيرة التى تقرر أن العدم هو أصل السلب وليس العكس ، أى وليس السلب هو أصل العدم كما كانت ترى الفلسفات القديمة . بهذه النتيجة تصبح الأولية للعدم من حيث إن العدم هو الأصل والشرط لعمليات السلب ومن حيث إن السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام .

وكما اتضح لنا العدم من النظر فى موقف الاستفهام يتضح بالمثل من النظر فى القضية السالبة . وهنا يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذى أورده سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » [٤٠] والذى يبين لنا أن هناك عدماً فى صميم الوجود ، وأن هذا العدم هو أصل الحكم السلبى . هذا المثال هو مثال المقهى حيث أكون متواعداً على اللقاء مع أحد الأصدقاء . فحين أدخل إلى المقهى متخلفاً قليلاً عن موعدى يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد ومناضد وبكل رواده وضوضائه وجوداً ممتلئاً . ولكن بحثى عن صديقى أو توقعى له يعنى أن كل الأشياء التى يقع عليها بصرى فى المقهى تتلاشى ، أو بتعبير سارتر تكاد تذوب حيث تقع فى هامش الشعور . إنها تنحل إلى نوع من اللاوجود . وهذا اللاوجود هو الشرط الضرورى لظهور

(٤٠) L'Etre et le Néant, p. 44-46.

الصورة الرئيسية التى هى حضور صديقى؛إنه بمثابة نوع من الأرضية background التى سترتسم عليها صورة صديقى . ولكنى لا أجد صديقى ، وعندئذ يبدو لى غياب هذا الصديق كأنه نوع من اللاوجود قائم بين نظرتى وبين المقهى الذى يتلاشى .

من هذا نرى مباشرة أن هناك عدماً مزدوجاً : فثمة عدم فى تلاشى المقهى كشرط لظهور صورة صديقى أى من حيث إنه يتحول إلى « أرضية » كى تنطبع عليها صورة صديقى ، وثمة عدم فى التلاشى المستمر لهذه الصورة التى أتوقعها وهى صورة هذا الصديق والتى لا أجدها فى نفس الوقت . وعلى ذلك فعندما أقول : « صديقى ليس موجوداً هنا » وأصدر هذا الحكم السلبى فإن الأمر لا يرجع إلى حصولى على مقولة السلب ، وإنما يرجع بالعكس إلى مثول اللاوجود أو العدم بالنسبة لى .

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم — فى فلسفة سارتر — ينبغى أن يفهم بمعنى إنسانى لأن سارتر يشتقه من ظاهرة التساؤل ثم من ظاهرة النفى وهى ظواهر إنسانية . وكذلك حين يشتق العدم من صلب الوجود فإنما ينظر إلى الوجود من حيث ما يبدو للإنسان كما تقضى بذلك الفينومنولوچيا . فى المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لى مصطبغاً بطابع العدم رغم أنه فى ذاته وجود ممتلىء . فالعدم هو عدم فى نظر الإنسان وحده وبالقياس إليه وليس عدماً فى نفس الوجود الموضوعى مستقلاً عن الإنسان . ومن هنا كان الإنسان فى فلسفة سارتر لا يستطيع إعدام أى موجود موضوعى فى ذاته ، وإنما كل ما يستطيعه هو إعدام هذا الموجود بالنسبة له وفى نظره فحسب . إنه يستطيع أن يعدم صلته بأى موجود لا أن يعدم الموجود فى ذاته . ولكن ما معنى إعدام الصلة بالموجود ؟

إن الوعى كما رأينا يقصد إلى الأشياء — فى — ذاتها لينفصل عنها . وهذا الانفصال معناه أن الوعى يعى الأشياء ويتميز عنها فى آن واحد . وبوعى الأشياء تتحول من وجود — فى — ذاته إلى وجود لأجلنا . ومعنى ذلك أن الوعى يقتطع من العماء المشوش شكلاً ويكسبه معنى ، أى أنه يخلق من ركام الشىء — فى — ذاته الذى لا معنى له حداً أى شيئاً معيناً . وهو إذ يفعل ذلك فإنه يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التى لا يقصدها غير موجودة ويقذف بها فى العدم . « الموجود المعتبر هو

« هذا » وعدا هذا « لا شيء » . « إن المدفعي الذى يوكل إليه هدف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظر عن جميع الاتجاهات الأخرى»[41] .
فالإدراك إذن هو اقتطاع شيء من سائر المظاهر ووعى هذا الشيء مع التميز عنه ، أى أن الوعى يضع نفسه خارج الوجود ؛ إنه — كما يقول سارتر — « وجود يأتى العدم بواسطته إلى الأشياء »[42] . فلكى يعطى الوعى معنى لشيء ما عليه أن ينفصل عن الأشياء الأخرى وأن يرميها فى « العدم » . وهذا يعنى أن الوعى لكى يقتطع من الواقع ويعطيه معنى فإنما عليه أن يختار وأن يحذف ، وليس الاختيار والحذف والتفسير بالتالى إلا عملية التفكير. فمعنى الملاشاة[43] إذن هو التفكير . وبغير هذه القدرة ، أى بغير العدم ، لكان الوعى محصوراً فى الوجود ، ولكان بالتالى واقعاً متحجراً شبيهاً بنفسه ، أى لكان مثل « الوجود — فى — ذاته » خالياً من الحرية ، بينما الوعى حر ، والعدم هو الذى يتيح له مجال الحرية . فالعدم إذن يرفع الوعى بدلا من أن يخفضه .

والوعى لا ينفصل عن الأشياء فحسب ، وإنما هو ينفصل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته . وهذا هو ما يتيح للوعى أن يعرف نفسه ؛ إن معرفة الوعى لنفسه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسها ، ومن ثمة فإن الذات تعانى شيئاً من الفراغ أو النقص ، لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسافة أو بعداً بين العارف والمعروف . وهذا النقص ضرورى؛ يسميه سارتر عدماً ضرورياً ويمثله « بالدودة فى الثمرة » أو « بالسوس فى الخشب » ، فهو إذن مرض من أمراض الوجود . إلا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعى أن ينفصل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين أو يتحدد بمقتضى هذه الذات وإنما يظل بانفصاله عنها مستقلاً وحراً .

والوعى ليس قاصراً على الإدراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب ، وإنما يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة بإزاء كل ذلك . فلكى

---

(٤١) L'Etre et le Néant, p. 43.

(٤٢) Ibid., p. 58.

(٤٣) ينبغى أن نلاحظ أن فعل néantir أو néantiser لا يتضمن فكرة التحطيم أو الإبادة anéantissement ، ولكنه يعنى مجرد الإحاطة بمجال من اللاوجود non-être .

لا تختلط التمثلات المتصورة بالأشياء المدركة لابد للوعى أن يلاشى تصوراته ليدرك حسيًّا ، أو يلاشى مدركاته الحسية ليتصور . فالعدم والملاشاة شرط الإدراك والتصور .

والمقارنة بين فعل الإدراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف تكشف عن مثول أشياء فى الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الإنسان على تصور ما هو عدم . فالخيال يحمل إذن من جهة عامل إنكار إذ هو حكم سالب بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود العالمى . فهو إذن شرط لحرية النفس[٤٤] — وسنعود لموضوع الحريةبصدد الحريةالسارترية. والذى يهمنا هنا هو قيام الخيال على أساس قدرة النفس على النفى ، إذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ، كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديداً لجملة الصورة وملاشاة لمجموع اللمسات الصغيرة التى تؤلفها[٤٥] .

وسلوك الوعى أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم : فإن الإغماء بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كمواجهة حيوان مفترس إنما يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعود نراه أو نحس به . وهذا السلوك هو أقصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة . « فأنا أستطيع أن ألاشى الخطر كموضوع للوعى ولكنى لا أستطيع ذلك إلا بأن ألاشى الوعى ذاته » [٤٦].

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئاً مطلقاً وإنما هو شىء نسبى بالمعنى السارترى أو تابع لأفعال الوعى . وقد عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعى هى القصد وأن الوعى ليس وعياً فحسب ولا يمكن أن يكون كذلك وإنما هو وعى بشىء ما أو هو يتجه نحو شىء ما فالوعى هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد . فإذا كان العدم تابعاً لأفعال الوعى وكان الوعى بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب على ذلك أن العدم ضرورى وفى نفس الوقت نسبى : ضرورى لأن

---

(٤٤) نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد أبريل ويوليو سنة ١٩٤٦ : الإدراك والخيال — الخيال والوجود .

(٤٥) Jean-Paul Sartre : L'Imaginaire, p. 234.

(٤٦) J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie des Emotions p. 55.

الوعى بالضرورة فعل ، والفعل — سواء أكان إدراكاً أم تصوراً أم تخيلاً — يقتضى بالضرورة العدم. والعدم كذلك نسبى لأنه متعلق بأفعال الوعى أو هو تابع لها .

و — أنطولوجيا سارتر

رأينا المقولات الأساسية فى فلسفة سارتر وهى : « الوجود — لأجل — ذاته » و « الوجود — فى — ذاته » و « العدم » . لذلك يتسم أكبر مؤلف فلسفى له بعنوان « الوجود والعدم » . ولكلمة الوجود عند سارتر معان مختلفة أهمها « الوجود — لأجل — ذاته » و « والوجود — فى —ذاته» ، فهذان يكونان نحوين للوجود متعلقين أحدهما بالآخر من حيث إن الوجود — لأجل — ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود — فى— ذاته . وإزاء هذا الانفصال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعى أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تنحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل. وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالمثالية على أولية الوعى أم كالواقعية على أولية الموضوع . أما سارتر فيقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى — لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضوراً إنسانياً فى العالم — بأنحاء الوجود المختلفة . ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتالى أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأى شكل من أشكال التجاوز إذا نظرنا إلى الوعى على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وإنما تقوم هذه العلاقة إذا اعتبرنا الوعى مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعى بمقتضاها بأنه لا شىء أو بأنه حركة انفصال فحسب . هذا الوعى أى هذا اللاشىء البحت الذى يضعه سارتر ليحد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئاً آخر موضوعاً إزاءه ليس مجرد فرض افترضه سارتر ليحل به إشكال الفلسفة وإنما له مكانه فى وصف الشروط الوحيدة التى تجعل حضورنا فى العالم ممكناً .

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيمها سارتر تبين لنا كيف يتعلق الوعى بالجسم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعرفة وبالرغبة والإرادة والاختيار ، وبالحيازة والعمل ، وبالقيمة والمثل ، وأخيراً بكل وعى آخر . والغاية عند سارتر من هذه الدراسة هى أن يكشف عن موقف الإنسان وعن حريته ، وأن يبين إمكان المعرفة وإمكان العمل ، وأن يضع أساساً للأخلاق — متابعاً فى كل ذلك المنهج الفينومنولوجى.

ثانياً : الموقف الأساسى – الحرية

ا – الحرية والعدم

اتضح لنا أن العدم يقوم فى صلب الوجود ، يصدر عن الوعى أى عن الإنسان ، ويحدث فى الأشياء فراغاً وتمزقاً . « واستعداد الإنسان لإفراز عدم يعزله ، قد سماه ديكارت بعد الرواقيين حرية »[١] . ولكن سارتر يرى أن الحرية بهذا المعنى لا تعدو أن تكون لفظاً ؛ فلا ينبغى أن نكتفى بهذا بل نتساءل على أى نحو يجب أن تكون الحرية الإنسانية حتى يلزم أن يأتى العدم عن طريقها إلى العالم[٢] ؟

ليست الحرية – فى فلسفة سارتر – قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشىء مستقل، وإنما هى فى صميم وجود الإنسان بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الإنسانى . ولكن الوجود الإنسانى – كما رأينا – هو الوجود الذى ينفذ عن طريقه العدم إلى الأشياء . إنه شرط لازم لظهور العدم ، وبالتالى فإن الحرية هى شرط لازم للعدم . والعلاقة بين وجود الإنسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهيتها ؛ فنحن قد رأينا (الفصل الثالث – المقالة الأولى – ب – الوعى) أن الإنسان ليس حاصلاً أصلا على أى ماهية معينة تتحدد فى نطاقها أفعاله، وإنما وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضع لماهياتها ، كما تنمو الشجرة – حين تتوافر لها البيئة اللازمة – وفقاً لماهيتها التى تنطوى عليها البذرة الصغيرة . وإذن فالحرية الإنسانية هى – مثل الوجود – سابقة على الماهية . يقول سارتر : « إن ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته . وإن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود « الحقيقة الإنسانية » . إن الإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حراً ، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان و « وجوده – حراً »[٣] .

سارتر إذن يربط من جهة بين الوجود الإنسانى وبين العدم من حيث إن الوجود

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 61.

(٢) Ibid., p. 61.

(٣) Ibid ·p. 61.

لازم لإفراز العدم ، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الإنسانى وبين الحرية من حيث إن الحرية هى فى صميم الوجود وتسبق الماهية الإنسانية . ومعنى ذلك هو أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مرتبطة بمسألة العدم من حيث هى شرط لازم لظهوره . ونحن نريد أن نقتصر على هذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهى سارتر إلى النظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً فى صميم الوعى ، وإلى التوحيد بين الحرية الإنسانية وقدرة الوعى على إفراز العدم .

أول ما يبدو لنا هو أن انفصال الإنسان عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار عن الذات — كما لاحظ سارتر بحق — هو من مميزات الفلسفة الحديثة ؛ فنجده فى الشك كما وصفه ديكارت ، وفى الروح المطلق الذى تكلم عنه هجل ، وفى معانى التجاوز عند هيدجر والقصد عند برنتانو وهوسرل ؛ فجميع هذه الفلسفات ترى فى الوعى الإنسانى نوعاً من الفرار من الذات ، ولكنها لا تنظر إلى الحرية باعتبارها تركيباً أصيلاً فى صميم الوعى[٤] . أما سارتر فيرى أن « الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكذلك مستقبله)[٥] . ومعنى ذلك أن الوعى حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته . وانفصال الوعى عن ذاته يعنى أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسى المباشر من جهة وبين الماضى أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لا شىء ، وهذا اللاشىء لا يمكن عبوره إطلاقاً لمجرد أنه لا شىء[٦] . وهذا لا ينفى تعلق الوعى الحاضر بالوعى السابق من حيث إن الثانى يفسر الأول أو يغيره مع بقاء الوعى السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعداً أو موضوعاً بين قوسين ، كما يوضع العالم فى ذاته وخارج ذاته بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومنولوچى . وإذن فليس ثمة حاضر للوعى إلا من حيث إن الوعى يملك القدرة

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 62.

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ . — إن الوعى يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضى » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن نقتصر هنا على دراسة انفصال الوعى عن الماضى لأنه إذا تأكدت حرية الوعى إزاء الماضى فهى تتأكد بالأولى إزاء المستقبل .

(٦) L'Etre et le Néant, p 64.

على الملاشاة ؛ وهذه القدرة هى ما يتيح للوعى الإفلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر إزاء الماضى . وهذا هو معنى أن يكون الوعى قادراً على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « اللاشيء » . وعلى نفس النحو السابق — وكما رأينا فى « القسم الأول من هذا الفصل — د — العلاقة بين الوعى وموضوعه » — ليس ثمة وعى إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر إزاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملاشاة هو ما يتيح الحرية الإنسانية . لذلك يتحدد الوعى باستمرار بسبب الملاشاة بأنه انطلاق مما كانه فى الماضى وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضى الذى تعداه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . — وهذا هو معنى عبارة سارتر « إن الوعى هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ؛ فالوعى هو ماضيه وكذلك مستقبله ، وهو فى نفس الوقت ليس هذا الماضى أو هذا المستقبل . وهذا يعنى أن الكائن الواعى حر لأن رفض الماضى وتعديه وكون الإنسان متجاوزاً لذاته متجهاً نحو إمكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه إنما يعنى أن الإنسان حر أو بالأحرى الإنسان هو الحرية .

الحقيقة الإنسانية إذن هى الحرية الإنسانية — هى هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما هو كائن لأنه بينما يحاول أن يتكلم فإن ما يتكلم عنه ينزلق إلى الماضى ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه . ذلك إذن هو شأن الوعى عندما ينعكس على ذاته ، فإن النفس المنعكسة ليست هى النفس العاكسة . فالوعى ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : إنه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائماً يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكداً حريته وتجدد خلقه بصفة دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى إبان الاحتلال الألمانى حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعى هو ما — لا — يكون الآن ، أى هو الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل « الرجل الذى يتوقف بإرادته عند فترة من حياته ويرفض اعتبار التغيرات

اللاحقة» (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسي أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند إحدى مراحل النمو الطفلية . والوعي هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه إليه ويتدفق نحوه فى انفصاله عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائماً فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر إلى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظوراً إليه كشىء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظوراً إليه فى تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق ، والوعى ليس « شيئاً » منظوراً إليه فى حاضره . وهذه الاعتبارات هى التى يستخدمها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل إلى قضايا بسيطة إذا راعينا فى النظر إليها هذه الوجهات المختلفة . وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه والذى لا يكون ما يكونه »(٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على الملاشاة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على إفراز العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية . — فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عدمه الخاص .

ب – الحرية والتجاوز

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الإنسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الإنسانى يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه . — وإذن فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه . والكائن الواعى يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول بمجرد تجاوزه إلى وجود معقول(٩) ، فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح معقولاً فيكتسب طابعاً

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 97.

(٨) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى من حيث هو انفصال وملاشاة مستمرة واتجاه وتسروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مراراً ويكاد يتكرر فى معظم فصوله . ونحن نشير إليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ ، ص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

(٩) راجع الفصل الثالث — المقالة الأولى — د — العلاقة بين الوعى وموضوعه .

معيناً ومعنى خاصًّا ، كأن يصبح مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه ، وكأن يصبح عائقاً أو أداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كاووس مبهم إلى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعى بأنه حر . — فالحرية هى قدرة الوعى على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم ، والفعلان متلازمان .

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنا أن نتبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الإنسانية : ففى فلسفة هيدجر ليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها ، وإنما هو وجود أو وعى متجه ضرورة — وبحسب خاصية القصد التى قررها هوسرل — نحو موضوع ما . واتجاه الوعى نحو الموضوع يعنى أنه ليس وعياً فحسب ، أعنى وعياً بغير موضوع ، وإلا لم يكن وعياً ، وإنما هو وجود فى حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الإنسان ذاته ليتجه نحو شىء ما . ولكن هذا التجاوز لا ينتهى بالإنسان إلى شىء أعلى منه كما فى فلسفة كيركجارد مثلاً أو جبرييل مارسيل وإنما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذن يعنى عند هيدجر أن الموجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعى ويستحوذ عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصيلة للوعى والمميزة له أنه وجود — فى — العالم ، ومن هنا أيضاً كان العالم — من الناحية الأنطولوچية — يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته . وهذا يعنى أن الإنسان فى فلسفة هيدجر ليس منفصلاً عن العالم وإنما هو بالعكس وجود — فى — العالم . والوجود — فى — العالم ليس بالتالى صفة تنضاف إلى الوعى وإنما هى ضمن تركيب الوعى . أعنى أنه يدخل فى تركيب الوعى أن يكون موجوداً — فى — العالم وإلا لم يكن وعياً .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوعى عند سارتر هو وعى شىء ما ، لا من حيث هو وعى متصل بهذا الشىء ، وإنما بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى فى فلسفة هيدجر هو وعى متصل بشىء ما وبموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز الذات لنفسها وفى اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم فى اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز فى الفلسفتين هو الذى يتيح للوعى أن يضع

ذاته وأن يضع العالم : إنه يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبط به . — وهو فى الحالتين يقضى بضرورة الحرية الإنسانية من حيث هى خاصية جوهرية للذات .

إلا أن ثمة فارقاً جوهرياً نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر إلى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات — فى فلسفة سارتر — هى — على نحو ما رأينا « فى القسم الأول من هذا الفصل — د — العلاقة بين الوعى وموضوعه » — فى مفارقة دائمة لنفسها وفى تجاوز مستمر لذاتها . وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هى تفترق عنه وما تتجاوزه ، فهى ليست إلا تجاوزاً مستمراً لذاتها . وهذا التجاوز هو الذى يتيح للإنسان أن يكون هو نفسه أساساً خالصاً لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذى يصنع ذاته . — وهذا هو معنى الحرية فى فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما فى فلسفة هيدجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذى يتيح الحرية الإنسانية إلا أن الإنسان فى تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولاً بماضيه الذى لابد له من أن يتقبله على نحو ما ، وهو مرتبط ثانياً بالعالم من حيث إن الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود — فى — العالم ، وهو مرتبط ثالثاً بغاية قصوى يشرع نحوها وهى الموت من حيث إن الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود — من — أجل — الموت أو وجود لفناء Sein zum Ende . وفى هذه الارتباطات جميعاً نشعر بما يمسك بالحرية فى فلسفة هيدجر من قيود وما يطغى عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر فى فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع فى جملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساساً لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الإنسانى . ففى فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى مالم يكن مرتبطاً ارتباطاً أولياً بالعالم ؛ فالوجود — فى — العالم هو أول وأهم مقومات الوجود الإنسانى . أما فلسفة سارتر فتقوم أساساً على اعتبار أن الوجود الإنسانى هو فى جوهره انفصال وملاشاة ؛ فالانفصال والملاشاة هى التركيب الأنطولوجى للوعى .

فإذا نظرنا — فى فلسفة سارتر — إلى هذا التركيب الأنطولوجى للوعى بدا لنا الوجود الإنسانى فى صورة حركة دائبة قوامها الانفصال من الماضى والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عينها تعنى أن الوجود الإنسانى ليس وجوداً موضوعياً متطابقاً مع ذاته وليس فى وسعنا بالتالى أن نحدد ماهيته . إن الإنسان فى فلسفة سارتر ليس حاصلاً على أى ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلساة أفعاله واختياراته . ولكى يختار الإنسان لابد له أولاً من أن يكون موجوداً . ومن هنا كانت القضية الرئيسية التى تقرر فى فلسفة سارتر أن « الإنسان كائن أولاً ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك » (١٠) .

ليس الإنسان إذن حاصلاً من الأصل على ماهية ثابتة . إن الماهية الإنسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقولنا بأن الإنسان يتجاوز ذاته يعنى أن الوعى ليس موجوداً متحجراً ثابتاً أو موجوداً خاضعاً لأية ماهية سابقة عليه وإنما هوموجود قادرعلى الانفصال عن حالته الراهنة ليقرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته . وإذن « فماهية الكائن البشرى معلقة بحريته » ، وإنكار هذه الماهية ، أعنى إنكار أن تكون سابقة على الوجود الإنسانى ، هو ما يتيح للإنسان مجال الحرية . وهذا هو امتياز سارتر على الفلسفات التى تقول بالماهية فتقع فى الجبرية ، وعبثاً تحاول الخروج منها ، فإن الخروج إلى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية السابقة بحيث يصبح الوجود الإنسانى فعلاً إنسانيًّا هو فعل الانتقال أى الصيرورة من حال إلى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن التغيرات المادية التى تكمن فى علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية . أما الصيرورة لدى الإنسان فتؤدى إلى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن ثم يكون الوجود انتقالاً مما كان إلى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالإنسان وحده بل ميزة مقسور عليها الإنسان لأن الإنسان لا يأتى إلى الوجود كموضوع فى مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . — فليس هناك معنى لأن نقول ينبغى على الإنسان أن يكون حراً إذ لا يمكنه إلا أن يكون كذلك. الإنسان إذن مقسور — من حيث هو نشاط حر — على أن يكون حرًّا بصفة دائمة ؛ إنه يمارس حريته فى كل فعل

---

(١٠) J.-P. Sartre : Action du 27 déc. 1944.

وفى كل سلوكى ؛ « إننى مدان بأن أكون حرًّا »[١١] .

حـ - الحريـة والقلق

ولكن هذه الحرية التى يدان بها الموجود البشرى لا يعيها ولا يدركها إلا ويصاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بإدراك الوعى لحريته أو أن « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » . وهذا هو ما يعنيه سارتر بقوله إن « فى القلق يُثار إشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها »[١٢]. ولكن ما هى علة هذا القلق ؟ لقد رأينا أن الوعى ينفصل عن ذاته وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعنى أن الوعى ليس حاصلاً أصلاً على ماهية يهتدى فى سلوكه وأفعاله بما تقضى به وما تحتم عليه . ومن هنا كان الوعى حرًّا وكان محروماً فى هذه الحرية من أن يهتدى بأى هاد . إنه لا يجد معونة فى علامة على الأرض تهديه السبيل . وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالهجر délaissement ، فالإنسان مهجور ومنعزل من جميع النواحى : إنه مهجور لأنه ليس هناك إله فى فلسفة سارتر ، ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية إنسانية . وهو مهجور كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمى . فإذا ما أتيح للإنسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتالى مسئول عن كل ما يصنع لأنه حر فى كل ما يصنع ، انتابه عندئذ شعور بالقلق وبالحصر النفسى . فالشعور بالقلق إذن يرجع إلى الشعور بالانعزال . يقول سارتر : « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها »[١٣] . فالإنسان الحر المهجور لا يمكن أن يقوم بأى عمل إلا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق . إنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه فى هذا الاختيار أى هاد من السماء أو على الأرض . ولهذا فإنه لا يختار ويدرك حريته فى اختياره إلا ويشعر ضرورة بالقلق .

القلق إذن هو الشعور بالحرية ذاتها . والقلق يختلف عن الخوف لأن « الخوف هو خوف من كائنات فى العالم » بينما «القلق هو قلق إزاء الأنا» ،— إنه شعور الوعى بانفصال آنات الزمن ، وبالتالى بانفلات المعلول عن العلة ، فهو إذن قلق الأنا إزاء

(١١) Jean-Paul Sartre : L'Etre et le Néant, p. 515.

(١٢) Ibid., p. 66.

(١٣) Ibid., p. 73.

الماضى وإزاء المستقبل . وسارتر يوضح لنا دلالة هذا القلق ومغزاه فى مثالين يحللهما تحليلاً رائعاً ويكشف أولهما عن قلق الأنا إزاء المستقبل كما يكشف الثانى عن قلق الأنا إزاء الماضى .

أما المثال الأول فهو مثال السائر فى طريق ضيقة تطل على الهاوية(١٤) . وسارتر يبين لنا أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن دوار لا يرجع إلى خوفه من الوقوع فى الهاوية ، وإنما يرجع إلى خوفه من أن يلقى بنفسه فى الهاوية : فقد أكون سائراً فى هذه الطريق وأرى الخطر ماثلاً أمامى فى الهاوية السحيقة . إنه خطر ينبغى علىّ أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة قد تحوله من مجرد خطر إلى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من تحت قدمى ، أو قد تنزلق قدمى على حجر صغير وأقع فى لجة الهاوية . إننى عندئذ وإلى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذى يأتينى من الخارج ، كأننى موضوع لا يملك فى ذاته شيئاً من مستقبله . ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وإنما أنا ذات تدفع عنها خطر الموقف الذى يتهددنى ؛ فقد أحترس من الأحجار وقد أبتعد عن حافة الطريق . فهناك إذن إمكانياتى أنا ، وهى إمكانيات لا تأتينى من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية . وهى ليست إمكانيات ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا لأن هناك بجانبها إمكانيات أخرى ؛ فلا معنى لكونى أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك ؛ فأنا أستطيع أيضاً ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى فى قلب الهاوية . إننى أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه إذا لم يكن ثمة ما يجبرنى على إنقاذ حياتى فليس ثمة ما يمنعنى من الاندفاع فى الهاوية . فحياتى إذن ليست متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية ، وإنما هى متعلقة بى أنا وبما سأفعل فى المستقبل. وهو مستقبل لم يتحدد بعد فأنا حر إزاء هذا المستقبل ، ولكنى أيضاً قلق إزاء هذا المستقبل. إننى أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد إمكانياتى ، فأشعر بأن حياتى وموتى كليهما متعلقان بى وحدى ومتعلقان بحريتى وحدها ، وهذا هو القلق.

أما المثال الثانى فهو مثال المقامر(١٥) ، وهو يكشف لنا عن قلق الأنا إزاء

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 66-69.

(١٥) Ibid., p. 69-71.

الماضى : فقد أكون مقامراً وأقرر بمحض حريتى وبنية خالصة أن أمتنع منذ اليوم عن لعب الميسر. إننى أعتقد أننى أضع بمقتضى قرارى هذا سداً منيعاً بينى وبين اللعب بحيث أستطيع أن ألجأ إليه وأحتمى وراءه كلما راودنى الإغراء فى اللعب . إلا أننى أجد نفسى من جديد أمام مائدة اللعب ، وربما اتجهت إلى هذا السد أى إلى عزمى السابق ، وعندئذ أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزاً عن الاستعانة به . إننى أذكر عزمى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد إلا مجرد ذكرى . لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم لم يعد له أى فاعلية أو أثر . إنه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ، وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة إلى عزم جديد : بل أصبحت فى حاجة إلى أن أخلق بواعث هذا العزم الجديد . — وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا أملك حريتى المطلقة ؛ فلا شىء يمنعنى عن اللعب كما أن لا شىء يجبرنى على اللعب . إننى أعانى التجربة وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى على أن أختار دون أن أجد فى الماضى وفى عزيمتى الماضية ما يعيننى على هذا الاختيار الراهن . عندئذ أشعر بالقلق والجزع .

هذا القلق الذى نشعر به حين لا نجد فى الماضى أو فى المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد فى الأشياء من حولنا ما يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالاً معينة — هذا القلق الذى نعانيه حين نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو أمر نادر فى حقيقة الوجود ولكنه رغم ذلك وبعد كل شىء أمر ممكن فى أى لحظة : ففى كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنا ، وما يختاره الإنسان من هذه التوجيهات يتوقف على إرادته الحرة وحدها ، فيشعر عندئذ بالمسئولية البالغة ؛ إنه يحقق بهذا الاختيار معنى العالم ومعناه هو . وهو فى نفس الوقت مجبر على الاختيار وليس وراءه عالم أو ماض أو ماهية إنسانية تتحدد بمقتضاها وفى نطاقها أفعاله . إنه وحيد يفصله العدم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن أن يعينه ، — فهى إذن عزلة دائمة متصلة وتقتضى بالتالى اختياراً متجدداً بحيث يصبح القلق أمراً ممكناً فى أى لحظة .

الوعى إذن معزول فى الحرية ، وفى نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور

على الحرية . وهنا يتضح لنا ما فى الحرية السارترية من وضع فاجع ؛ إنها تريد الإنسان حراً لأن يختار أى سلوك يحدد به ماهيته وتريده فى نفس الوقت ملزماً على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه. فهو وحيد ليس أمامه أو وراءه فى مجال القيم النير مبررات أو أعذار ومع ذلك فهو مسئول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه فى العالم[١٦] . لهذا رأينا الإنسان يدرك حريته فى القلق . وبسبب هذا القلق وما تنطوى عليه الحرية من طابع فاجع يحاول الإنسان الفرار منها . وفرار الإنسان من حيث هو حر هو ما يسميه سارتر سوء النية .

د – الحرية وسوء النية

أول ما ينبغى أن نلاحظه هو أن ثمة فارقاً جوهرياً بين سوء النية والكذب العادى : فنى الكذب العادى يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقده فى أعماق نفسه ، أى أن الكاذب لا ينخدع بكذبه وإنما هناك شخص يكذب وآخر يكذب عليه أو ينخدع بالكذب. أما سوء النية فهو يعنى الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالتالى غير وعى واحد هو الذى يكذب وينخدع فى الوقت عينه بكذبه[١٧] . ولكن الوعى حين يريد أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفاً بالحقيقة التى يخفيها عن نفسه من حيث هو المخدوع بالكذب[١٨] . وبعبارة أخرى ينبغى على الإنسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التى يريد إخفاءها عن نفسه كى يستطيع فى نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول سارتر : « إننى لا أستطيع ابتغاء « عدم رؤية » مظهر معين لوجودى إلا إذا كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته ... إننى أهرب لكى أجهل ولكنى لا أستطيع أن أجهل أنى أهرب . فليس الهرب من القلق إلا طريقة لإدراك القلق »[١٩] .

ما الحيلة إذن ؟ كيف يمكن أن يكون الإنسان سيئ النية ويكون فى نفس الوقت قاصداً سوء النية ومدركاً لقصده ؟ كيف يستطيع الإنسان أن يكون سيئ النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثنائية الوعى ؟

(١٦) J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme (Nagel, Paris 1951), p. 37.

(١٧) L'Etre et le Néant, p. 87.

(١٨) Ibid., p. 87.

(١٩) Ibid., p. 82.

يبين لنا سارتر — خلال الأنماط السلوكية العينية التي يحللها في « الوجود والعدم » أو يعرضها في مؤلفاته الأدبية — أن سوء النية يتخذ أحد أسلوبين : هما وجود الإنسان كشيء متحجر ثابت كما توجد الأشياء — في — ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة . وفي كلا الأسلوبين يحاول الإنسان — السيء النية — أن يقيم نوعاً من التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر وتعد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتيين :

المثال الأول حالة الجنسية المثلية l'homosexualité في الشخص الذي مارس هذا الانحراف المرضي [٢٠] . فمثل هذا الشخص يحاول — رغم إحساسه بالميل الجنسي نحو الجنس المماثل ورغم تذكره للمرات التي يكون قد مارس فيها هذا الانحراف — وكي يبدد ما يترتب على هذا الميل وهذا التذكر من إحساس بالذنب ويتخلص منه — يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلي الجنسية . إنه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الاتصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها لأنه يفر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت . وهذا يعني أنه لا يريد أن يكون إلا هذا التجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز عينه حقيقة ثابتة بالنسبة له أو — كما يقول سارتر — واقعاً عارضاً ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع العارض هو الوسيلة لإقناعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذي يتيح له الفرار من إحساسه بالذنب هو واقعه الوحيد . وبعبارة أخرى إن مثل هذا الشخص يدعي لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أي حالته كشخص مثلي الجنسية ولكنه يفعل ذلك ليدعي لنفسه أن هذا التجاوز ينتهي به إلى حالة واقعة أخرى هي حالة كونه متجاوزاً للجنسية المثلية بصفة دائمة أي حالته كشخص ليس مثلي الجنسية . ومن هنا يمكننا أن نقول إن هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنه تجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . يقول سارتر : « إنني أفر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز . . . وأصبح في مستوى لا يلحقني فيه أي لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزي . إنني

(٢٠) يعرض سارتر لتحليل هذه الحالة والكشف عما ننطوي عليه من سوء نية في « الوجود والعدم » ص ١٠٣ — ص ١٠٥ ، ويعطينا نموذجاً عينياً للسلوك المنطوي على سوء النية في مثل هذه الحالة ، أعني حالة الجنسية المثلية ، في قصة طفولة رئيس l'Enfance d'un chef وهي ضمن مجموعة أقاصيص « الجدار »

أفر من نفسى وأهرب منها وأترك أسمالى بين يدى المؤنب . كل ما فى الأمر هو أن اللّبس الملازم لسوء النية يأتى من أننى هنا أؤكد أننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشيء » (٢١) .

المثال الثانى يكشف لنا – بعكس المثال الأول – كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد فى نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض . وأدق أنموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التى تعلم وهى ذاهبة لأول لقاء أنها عاجلاً أو آجلاً ينبغى أن تتخذ قراراً حاسماً والتى تحاول مع ذلك إرجاء اتخاذ أى قرار : « إن الرجل الذى يتحدث إليها يبدو مخلصاً ومحترماً كما تكون المنضدة مستديرة أو مربعة . . . وهى تحس بعمق بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعارية تخجلها وترعبها . ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرد لا يفتنها إطلاقاً ، بل إن ما يلزم لإرضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها ، أى نحو حريتها الكاملة ، وتقره هذه الحرية ، ولكنه ينبغى فى نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته ، أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . وإذن ففى هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطيها أى اسم ولا تعرفها إلا من حيث تنقلب الرغبة إعجاباً وتقديراً واحتراماً فتضيع أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصيلة إلا ما قد بعثته من حرارة وكثافة . ولكن ها هو ذا محدثها يمسك بيدها . فهذا الفعل يخاطر بتغيير الموقف إذ يدعو إلى قرار مباشر : إن ترك هذه اليد هو فى ذاته قبول للغزل – هو التزام . وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هو علة لهذا الإغراء . إن الأمر يتعلق بإرجاء لحظة القرار إلى أقصى حد مستطاع . ونحن نعلم ماذا ينتج عندئذ : إن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها . إنها لاتلاحظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحاً فحسب . إنها تجتذب محدثها إلى أقصى مجالات التأمل الباطنى تسامياً ، إنها تتحدث عن الحياة – عن حياتها ، وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهرى : شخصاً ، وعياً . وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدى شريكها الحارتين دون موافقة

---

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 96.

ودون اعتراض وإنما كشيء »[٢٢] . إن المرأة التى تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصلية ؛ فإذا قال لها محدثها : « إننى معجب بك كثيراً» . فإنها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقى الجنسى وإنما تقف عند معناها الحرفى وتفهم منها مجرد الإعجاب والاحترام . فإذا تطور الموقف قليلاً وأمسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وإنما باعتبارها شيئاً غريباً عنها .

وإذن فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها وسلوك محدثها مجرد أحداث عارضة ، ولكنها تريد فى نفس الوقت أن تنظر إلى هذا السلوك وما يثيره لديها من رغبة ومن لذة على أنها قد تجاوزته . إنها تحاول فى نفس الوقت الذى تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من إثارة ورغبة ولذة أن تنظر إلى هذا الجسد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هى غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح فى إمكانها أن تنظر إليه من عل ، كأنه شيء ساكن ليس هو الذى يمارس المداعبة واللذة ، وليس فى إمكانه أن يثير هذه اللذة أو أن يتجنبها ، وإنما هى تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفى عبارة موجزة إن هذه المرأة تسعى لأن توجد فى نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هى متجاوزة لهذا الواقع العارض . وهنا أيضاً يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ؛ فإن ازدواج الدلالة يأتى من أن الإنسان فى مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عارض أى كشيء — فى — ذاته ولكن من حيث هو متجاوز لهذا الواقع . إنه يوجد على نحو أن « يكون ما هو كائنه » أى باعتباره واقعاً عارضاً وفى نفس الوقت على نحو أن « لا يكون ما هو كائنه » أى باعتباره تجاوزاً لهذا الواقع العارض .

لقد اتضح لنا من المثال الأول الذى يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الإنسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره تجاوزاً دائماً ولكن من حيث إن هذا التجاوز يتخذ نمط الواقع العارض . واتضح لنا من المثال الثانى الذى يعرض لحالة المرأة التى يداعبها صاحبها أن الإنسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره واقعاً عارضاً ولكن من حيث إن هذا الواقع يتخذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هناك وراء سوء النية تلاعباً بين الواقع facticité والتجاوز transcendance ، أى بين أن يوجد الكائن

---

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 94 et 95.

البشرى على نحو « أن يكون ما هو كائنه » وهذا هو الواقع ، وأن يوجد فى نفس الآن على نحو « ألا يكون ما هو كائنه» وهذا هو التجاوز [٢٣]. أو بعبارة أخرى أن يوجد الإنسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء — فى — ذاتها وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراهنة ويفارق الوجود — فى — ذاته . وينشأ هذا التلاعب من تفادى ما يمكن أن نوجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز فى صيغة الواقع أو كواقع فى صيغة التجاوز ؛ فنى الحالة الأولى يسعى الشخص إلى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يتجاوز حالته الراهنة ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت إلى أن يكون هذا التجاوز بصفة واقعة أى أن « يكون ما لا يكونه » . وفى الحالة الثانية يسعى الشخص إلى أن « يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت إلى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى إلى أن يتجاوز هذا الواقع .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشرى من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعى أن يكون سيئ النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز فى صيغة واقع أو كواقع فى صيغة تجاوز . كما ينبغى أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى إطلاقاً إلى إيجاد تناسق بين هذين المظهرين أو إلى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما ينتظمهما معاً ، وإنما هو بالعكس يؤكد أن كلا منهما عدل identique للآخر ويحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من فوارق[٢٤] . ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما فى هذين المظهرين من لبس أو ازدواج فى الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالاً للتلاعب بين الدلالتين .

وسارتر يعرض علينا فى مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخذون أنماطاً معينة من السلوك تتسم كلها بسوء النية ، وترمى كلها إلى الفرار من القلق وإلى الفرار من الحرية التى تفضى بهذا القلق . ورغم أن هذه الأنماط السلوكية تقصد إلى غاية واحدة هى الفرار من القلق إلا أنها تختلف من حيث إنها تفضى إما إلى أن يتنحى

(٢٣) L'Etre et le Néant, p. 95.

(٢٤) Ibid., p. 95.

الإنسان عن مسئوليته ليتحول إلى جماد كما يريده على ذلك سوء النية ، ولا يملك من ثمة إلا أن يتشبث بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماتيو فى نهاية « التأجيل » ، وإما إلى أن يتنحى الإنسان عن مسئوليته ليطيع قرارات الآخرين التى تصل إليه مكتملة كالقوانين الطبيعية ، أو ليبدد هذه المسئولية ويلقى بها على الآخرين فيتخلص مما يترتب عليها من قلق .

ومن أدق الأمثلة التى يعرضها سارتر للسلوك المنطوى على سوء النية ، والذى يرمى إلى أن يتحول الإنسان إلى جماد أو ما يشبه الجماد ، حالة خادم المقهى كما يصوره فى « الوجود والعدم »[٢٥] . « لنراقب خادم المقهى هذا . إنه ذو نشاط حى دافق ، دقيق أكثر مما ينبغى ، سريع أكثر مما ينبغى ، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغى ، وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده ؛ وإن صوته وعينيه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغى بالإقبال على تلبية طلب الزبون ؛ وها هو ذا أخيراً يعود محاولاً أن يقلد بمشيته الدقة المفروضة فى رجل آلى لا يخطئ مع أنه يحمل طبقه بجسارة بهلوان ، ويقيمه بتوازن متذبذب أبداً ومقطوع أبداً ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من ذراعه ويده » .

أما النماذج التى تكشف عن سوء النية فى سلوك الإنسان الذى يحاول أن يتنحى عن مسئوليته ويبددها على الآخرين فتتمثل بوضوح فى سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعدو الساميين[٢٦] Antisémite يعزو إلى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المجتمع من أزمات وحروب ومجاعات وانقلابات وثورات لأنهم شعب اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون سيئاً رديئاً . فهو يرى أن إرادة اليهودى تريد أن تكون إرادة سيئة على نحو خالص كلى مجانى . وسارتر يكشف عما فى هذه الدعاوى لأعداء الساميين من سوء النية ، فعدو السامية رجل يخاف من ذاته هو لا من اليهود — يخاف من وعيه ومن حريته ومن غرائزه ومن مسئولياته ومن وحدته ومما يحدث فى المجتمع أو العالم من تغيرات ، أى أنه يخاف من كل شىء ماعدا اليهود . فهو جبان لا يريد الاعتراف بجبنه ولا يجرؤ على أن يقتل إشباعاً لميله

---

(٢٥) L'Etre et le Néant, p. 98 et 99.

(٢٦) عدو الساميين Antisémite نسبة إلى سام بن نوح وهم من اليهود .

إلى القتل إلا مستخفياً وراء الجماهير لأنه يخشى العواقب ولا يستطيع الامتناع عن القتل . لذلك يقول عنه سارتر إنه « رجل الجمهور : مهما يكن قصيراً فإنه مع ذلك يتخذ الحيطة بأن يخفض نفسه خوفاً من أن يبرز من بين القطيع وأن يجد نفسه أمام ذاته »[٢٧] . فعدو الساميين هو نموذج للإنسان سيئ النية الذى يفر من أفعاله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شيء إلى اليهود .

نستطيع إذن أن نخلص مما سبق إلى أن سوء النية يعنى أن الإنسان يتنحى عن مسئوليته ليتحول إلى مجرد شيء — فى — ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو ليطيع قرارات الآخرين ويلقى على رءوسهم بما يثقل كاهله من مسئولية ومن قلق . وهذا هو ما نفعله فى معظم الأحيان ؛ فنحن دائماً على استعداد لأن نلجأ إلى الإيمان بالجبرية إذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق تثقل علينا أو إذا كنا فى حاجة إلى أعذار ومبررات . وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الإمساك بأنفسنا من الخارج كما لو كنا أشياء[٢٨] . إن رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقى على عواتقنا ومن المسئولية الثقيلة التى ينبغى أن نضطلع بها تجعلنا نلقى بها جميعاً على الأحداث العارضة فنسارع بإلقاء التبعة على طبيعة إنسانية نرى فيها أنها تؤسس تركيبنا كما تتحكم طبيعة الأشجار أو الأجسام الكيميائية فى تركيبها وتؤسسها . وبذلك نعزو تمردنا أو إهمالنا أو طيشنا أو غيرتنا أو غير ذلك مما نريد تبريره إلى طبع أصيل يرجع أحياناً إلى « قوانين الوراثة » وأحياناً إلى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نتلمس فيها الأعذار ونرى أنها سابقة على سلوكنا وأننا مقسورون على أن نتوافق معها . ونحن نسعى أحياناً أخرى — فى محاولتنا للفرار من المسئولية والقلق — إلى إذابة هذه المسئولية وتبديدها على الآخرين. يقول هيدجر إن الفرد يهرب من حريته فى العامية اليومية Alltäglickheit ، فهو يغرق فى الجمهور ويصبح بذلك مجهولاً بين الآخرين . والواقع أن هذا هو سلوكنا فى معظم الأحايين ، وهو سلوك معظمنا فى كل الأحايين ؛ فكثير منا يلجأ إلى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيتخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ

---

(٢٧) الأزمنة الحديثة Temps Modernes, III نص اقتبسه روبير كامبل Robert Campbell فى كتابه Jean-Paul Sartre ou une Litterature Philosophique (Ed. Pièrre Ardent, Paris 1945), p. 201

(٢٨) L'Etre et le Néant, p. 81.

بالرضا . هكذا يحقق ذاته فى هذا المجتمع الذى تزينه القيم ، لا على نحو شخصى يقوم فى « الأنا » ، بل على نحو غير شخصى يقوم فى ال on التى للمجهول ، ويجد لنفسه مكاناً ومركزاً فى المجتمع . هذا الاختيار للوجود فى عالم تضيع فيه الشخصية وتفقد طابعها كشخصية مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هو ما يسميه سارتر بروح الجد esprit de serieux .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الإنسان من الحرية التى تقتضى خلقاً دائماً لذاته وللعالم والتى تتكشف فى القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الإنسان الحر شروعاً ونزوعاً متجددين من غير انقطاع ؛ ولهذا فهو ينشد بجبن أن يفر إلى السكينة وإلى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا الفرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة ، ومن ثم يضفى عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون إخفاء حريتهم كلها إنما يسميهم بالجبناء les lâches ، أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضرورياً تقتضيه الطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية فيسميهم بالقذرين les salauds . وكلا الفريقين سيئ النية ؛ فإن إخفاء الحرية أو تبرير الوجود إنما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من إنتاج سارتر الأدبى محاولاً أن يكشف عن فرار الجبناء وراء مواصفات الحضارة وما فيها من تدبق viscosité ولزوجة engluement ، وعن طمأنينة القذرين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته هو واشمئزازه تجاه هؤلاء جميعاً . — « أقول لكم إننى لا أستطيع أن أحبهم . أنا أفهم جيداً ما تستشعرونه . ولكن ما يحببكم فيهم يثير اشمئزازى »(٢٩).

هـ- الحرية والقيم

رأينا أن الإنسان يلجأ إلى سوء النية ليتنحى عن مسئوليته وعن حريته ويتحول إلى مجرد شيء — فى — ذاته. وهنا نتساءل هل هذه هى بغية الإنسان وهدفه الأقصى؟ وهل يسعى الإنسان فحسب إلى « الوجود — فى — ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ إن الوعى كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلاً ومتميزاً أى بعملية انفصال وتميز . إلا أن الوعى ليس وعياً بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ؛ فهو إدراك مهما كان أولياً فإنه يعى الموضوع كملاء وذاته كنقص . ووعى الإنسان

---

(٢٩) J.-P. Sartre : Erostrate, "Le Mur" (Gallimard, 127ème éd., Paris 1954), p. 81

لذاته كنقص يتضمن إذن شروعاً تجاه إكمال النقص ؛ أى تجاه إمكانياته ، حتى يكون متطابقاً مع نفسه . ومن هنا فالوعى يحاول أن يتحد باللاوعى ليصبح « وجوداً — فى — ذاته » وفى الوقت نفسه « وجوداً — لأجل — ذاته » . وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق — الرغبة والحركة تستهدف مثالاً أعلى هو تحقيق الإمكانيات وإكمال النقص — هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود — لأجل — ذاته » و « الوجود — فى — ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما . فالوعى يحاول أن يحمل الوجود — فى — ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أى انفصال . هذا الشروع ، أى هذا المثال الذى نصبو إليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضفى على وجودنا الإنسانى دلالة ومعنى . الحقيقة الإنسانية إذن هى تجاوزها الخاص نحو ما ينقصها . وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظ ديكارت بحق من أن الكوجيتو يحيل إلى ما ينقصه[٣٠] . الإنسان إذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص — هذا النقص الذى لا يأتيه من الخارج[٣١] — وبغية أن يتحد بالوجود — فى — ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والجمود والملاء ليتخلص من عبء الحرية. هذه إذن هى القيمة فى ذاتها valeur en soi التى يسعى إلى تحصيلها الوعى كى يصير واحداً من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل .

ولكن هذه المحاولة — أى محاولة أن يصبح الوعى وجوداً لأجل ذاته وفى ذاته معًا — إنما هى محاولة ممتنعة التحقيق، وذلك لأن ثمة تناقضاً بين مفهوم الوجود — لأجل — ذاته ومفهوم الوجود — فى — ذاته . فالأول أى الوعى يتضمن بعداً عن الذات بينما الثانى أى الموجود — فى — ذاته هو موجود مشابه لذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أى انفصال عن ذاته . فمثل هذه المحاولة تقتضى إما أن يتحول الوعى إلى « وجود — فى — ذاته » متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعياً ، وإما أن يتحول الوجود — فى — ذاته إلى وعى ينفصل عن ذاته منطلقاً من الماضى ومتجهاً إلى المستقبل فلا يعود وجوداً — فى — ذاته . إن ما يميز الوعى هو أنه وجود زمانى قوامه الانفصال من الماضى والحاضر والاتجاه نحو

---

(٣٠) L'Etre et le Néant, p. 132.

(٣١) Ibid. p. 145.

المستقبل . وما يميز الوجود — فى — ذاته هو أنه وجود لازمانى ليس فيه مجال للإمكان أو الاحتمال وإنما هو وجود ملىء متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقاً تاماً . ومن هنا فإن تحول الوعى إلى وجود — فى — ذاته أو تحول الوجود — فى — ذاته إلى وعى إنما هو أمر متناقض وممتنع . ومما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة فى الوعى فلا يمكن أن يصبح الوعى لا زمانياً كالوجود — فى — ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشىء — فى — ذاته فلا يمكن أن يصبح الشىء — فى — ذاته زمانياً مثل الوعى . وإذن فإن القيمة القصوى التى يسعى الوعى إلى تحصيلها ليست إلا رغبة موهومة مصيرها الفشل والإخفاق بحيث يبقى الوجود الإنسانى وجوداً — لأجل — ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية .

ونحن قد عرفنا أن الوعى هو وعى شىء ما وأنه لا يمكن بالتالى أن يكون ثمة وعى قائم فى ذاته . إن الوعى لا يستطيع أبداً أن يؤسس ذاته كموجود مشخص عينى أو قائم فى ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجراً ولست أنا هذا الحجر » فهو إنما يصف ذاته لا باعتباره كائناً يوجد أولاً ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجراً ، وإنما باعتباره « ليس حجراً » — باعتباره مجرد سلب وانفصال ونفى لأن يكون حجراً ؛ أى أنه يؤسس لا شيئيته بالارتباط مع موجود — فى — ذاته هو الحجر فى هذا المثال . فالوعى لا يؤسس ذاته أبداً وإنما يؤسس فحسب لا شيئيته هو بالارتباط مع «موجود — فى — ذاته » . فإذا كان الوعى لا يؤسس ذاته وإنما يؤسس لا شيئيته استحال بالتالى أن يتم أى اتحاد بين الوعى والوجود — فى — ذاته لأن الوعى سيظل دائماً مجرد انفصال ، أى أنه لن يكون شيئاً وإنما هو لا شىء ، بينما الوجود — فى — ذاته هو شىء جامد قائم فى ذاته . ورغم هذا التعارض بين الوعى والشىء — فى — ذاته فإن الوعى مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الوجود — فى — ذاته غاية له وهدفاً يسعى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه . ولذلك يقرر سارتر أن « الإنسان رغبة فاشلة »[٣٢] ؛ فالغاية التى يسعى نحو تحقيقها هى غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهى إذن قيمة ممتنعة .

إلا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم فى حياتنا وتخلع عليها

(٣٢) L'Etre et le Néant, p. 708.

دلالتها. ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة إلا أنها تعنى قبل كل شىء أن الوعى فى أساسه إنما هو شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى . وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية existentialisme وأصل اشتقاقها فى اللغات الأوربية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج ex » الإنسان من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sistere » فى المستوى الذى لم يكن عليه من قبل . فالوجود إذن ليس حالة وإنما هو فعل الخروج ذاته . وبهذا الفعل ينفصل الإنسان عن الماضى الذى ينقضى ليشرع نحو المستقبل الذى لم يأت بعد .

و ـ الحرية والزمن

وتصور سارتر للإنسان على أنه فى مفارقة دائمة لذاته ولماضيه وشروع دائم نحو المستقبل إنما يعنى أن الوعى يتضمن انفصالاً متجدداً فى لحظات الزمن بحيث ينقطع تيار الحياة الداخلية وينقطع الانسجام التلقائى فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية . هذا الانفصال هو الذى يتيح للوعى مجال الحرية ؛ فالحرية عند سارتر تتطلب نوعاً من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر — وهو مجال الفعل الحر — إيذاناً بكسر فى سلسلة الزمن المتصل . وإزاء هذا الانفصال يشعر الإنسان بنفسه فى الخلاء والعدم وينتابه عندئذ إحساس بالقلق والجزع .

ونحن لم نر هذا الإحساس بالجزع أو القلق فى فلسفة برجسون وذلك لأنها فلسفة لا ترى فى وجود الإنسان خروجاً أو انفصالاً عن الماضى . إن الماضى عند برجسون يبقى حياً ويتداخل مع الحاضر ليندفع فى حركة واحدة فى اتجاه المستقبل . والحياة النفسية تيار متدفق غير منقطع يرتبط فيه الماضى بالحاضر والحاضر بالمستقبل دون أن يكون فيه أى مجال للانفصال أو التجاوز . والشعور فى فلسفة برجسون هو الذى يربط بين لحظات الزمن . يقول برجسون : « إن الشعور هو حلقة الاتصال بين ما قد كان وما سوف يكون أو هو جسر قائم بين الماضى والمستقبل » (٣٣) .

وعلى العكس من ذلك يجىء الشعور أى الوعى فى فلسفة سارتر ؛ إنه انفصال وفرار مستمر من الماضى الذى انقضى ولم يعد هو ما كان وشروع دائم نحو المستقبل الذى لم يصر بعد . فإذا كان الوعى عند سارتر انفصالاً مستمراً عن الماضى فإن

---

(٣٣) Bergson, H.: L'Energie Spirituelle (Librairie Félix Alcan, Paris 1930, 15ème éd), p. 6.

ذلك يعني أن الوعي حاصل على ماض هو الماضي الذي يتجاوزه وينفصل عنه . ولكن الوعي انفصال وشروع في نفس الوقت ، — إنه انفصال عن الماضي وشروع تجاه المستقبل ؛ فالوعي يتضمن كذلك المستقبل الذي يشرع نحوه . وفعل الخروج من الماضي يتم في لحظة هي الحاضر ؛ فالوعي في خروجه من الماضي إلى المستقبل هو كذلك الحاضر ذاته .

الوعي إذن يتضمن اللحظات الزمانية الثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل . أما الماضي فيصبح بمجرد مضيه مختلفاً عن الوعي ولكنه يظل باقياً يطارد الوعي . إنه مجموع ما كان عليه الوعي من وجود — في — ذاته ، وهو مجموع ينمو بصفة مستمرة لأن الوعي انفصال مستمر . والوعي مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه إلا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفيه — ونفي الماضي هو ما يظهر حرية الإنسان[٣٤] . وبهذا النفي والتفسير يصبح هذا الماضي الخاص بالوعي في النهاية ثابتاً متجمداً منفتحاً إزاء حكم الآخرين دون أي دفاع ، أي أنه يصبح « وجوداً — في — ذاته » — شيئاً من أشياء العالم الجامدة . فالماضي إذن هو بعكس القيمة المطلقة التي يسعى إليها الإنسان لأنه وجود — لذاته متجمد في وجود — في — ذاته . ولذلك من الممكن تصوره فإنه يبدو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفي الوقت نفسه إنساني .

أما الحاضر فهو بخلاف الماضي وجود — لذاته وليس في ذاته. إنه وجود — لذاته من حيث إن الوجود — لذاته هو الذي يكون حاضراً إزاء الأشياء التي هي وجود — في — ذاته . ولكنه ليس كذلك ، أعني ليس وجوداً — لذاته ، بالمعنى الدقيق الصارم لأنه يلاشي نفسه ويفر بصفة دائمة خارج الأشياء المتعاصرة وخارج الوجود الذي كانه تجاه الوجود الذي سيكونه[٣٥] . إن الوعي في الحاضر ليس هو ما يكون ، أي ماضيه ، لأن الماضي هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أي المستقبل . وليست توجد في الوعي أي لحظة غير محددة بواسطة ارتباط داخلي مع المستقبل . فالحاضر إذن هو حاضر متجه إلى المستقبل — حاضر وثاب مندفع نحو المستقبل . وهنا ينبغي أن نلاحظ فوراً أن سارتر رغم نظرته إلى الحاضر من حيث

---

(٣٤) Naguib Baladi : Valeur du Passé (P.L.F. éd. Mars 53), p. 30.

(٣٥) L'Etre et le Néant, p. 168.

هو متجه نحو المستقبل ، إلا أنه لم يتعد — فى موقفه من مشكلة الزمن — لحظة الحاضر وهى لحظة الفعل l'action . فهو لم يحاول أن ينتقل إلى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الإنسانى : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع ، كما هو الأمر فى فلسفات المستقبل كفلسفة هجل وفلسفة كارل ماركس (٣٦) .

أما المستقبل — فى فلسفة سارتر — فيؤسسه افتقار الوجود — لذاته ونقصه . ذلك النقص الذى يسعى الوعى إلى تحصيله بفراره المستمر . فالمستقبل إذن منفتح لإمكانيات الوعى الحاضرة التى تؤثر فيه بالتالى فى كل لحظة . ولكن المستقبل ما دام هو ليس بعد فثمة احتمال بأن لا يكون . ومن ثم نفهم معنى القلق الذى يأتى من أن الوعى ليس بالضبط هو المستقبل الذى عليه أن يكونه والذى يعطى معناه لحاضره؛ فالوعى دائماً شروع مستقبل ذو طابع إشكالى (٣٧) . وهو الطابع الذى تتميز به فلسفة سارتر والذى خلت منه على نحو ما رأينا فلسفة برجسون .

ثالثاً : المجال الواقعى للحرية عند سارتر

١ - حرية مط

رأينا أن الوعى ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم ، وأن هذه الحقيقة ، التى يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود — لأجل — ذاته عن الوجود — فى — ذاته ، هى ما يتيح للوعى معرفة العالم . ومعرفة العالم تعنى ، كما رأينا ، أن يتجاوزه الوعى ويفسره ويخلع عليه معانيه ودلالاته . ولكن الوعى لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وإنما هو يعمل فى العالم مغيراً فى مادته ومبدلاً فى طبيعته . فالعمل إذن هو إحدى المقولات الخاصة بالوعى ، أى أنه نمط من أنماط النشاط الإنسانى . ودراسة هذا النشاط ، أى دراسة مقولة الفعل ، وإن كانت لا تكاد تكشف لنا عن شىء جديد حقاً فى فلسفة سارتر ، إلا أنها ذات أهمية بالغة بالنسبة لدراستنا عن

(٣٦) يرى الدكتور نجيب بلدى أن فلسفة سارتر عبارة عن حركة تبدأ من الشعور الشخصى الهيدجرى إلى بناء الصرح الهجلى دون أن تكتفى بالشعور الشخصى ودون أن تدرك البناء الجدلى الفلسفى . (محاضرات الميتافيزيقا بكلية آداب الإسكندرية سنة ١٩٥١) .

(٣٧) Sartre, J.-P.: L'Etre et le Néant, p. 173 et suivantes.

أزمة الحرية فى الفلسفة المعاصرة ؛ وذلك لأنها تعود بنا إلى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر يكشف عن مجالها الواقعى ويكشف فى الوقت ذاته عن اتجاهها — التماساً للخروج من الأزمة — نحو فكرة الالتزام . فبينما ظهرت لنا الحرية السارترية فى المقال السابق بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقى فإننا نريد هنا أن نتبينها بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عينى يتناول السلوك الإنسانى بإزاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة . ومن هنا نستطيع أن نرى كيف اتجهت مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر من المجال الميتافيزيقى إلى المجال السياسى ، أو من الحرية الفارغة إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط فى عمل .

نبدأ إذن بفكرة العمل le faire أو الفعل l'action عامة . أول ما يظهر لنا من أى فعل هو أنه قصدى intentionnelle . فليس الفعل مجرد حركة ، وإنما هو شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم إلا فى ضوء غاية . والغاية هى شىء لم يكن بعد . فلأجل الشروع نحو غاية ينبغى الانفصال مما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التى نتصور إمكانها ؛ وهذا الانفصال — والشروع معاً — لا يتم إلا بفعل نفى مزدوج أو ملاشاة مزدوجة double néantisation ، — ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعى أن يرتد عن العالم — عالمه الذى يعيه ، وعن الماضى — ماضيه الخاص به — ، وأن ينتزع نفسه منهما ، ولأنه من جهة أخرى يقضى بأن يضع الوعى غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعى انعدامها فى الحاضر عندما يقول مثلاً : « إننى لست سعيداً »[1] . مثال ذلك أن العامل لا يثور على أحواله الراهنة إلا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشرع فى نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة فى الحاضر وممكنة التحقيق فى المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل إنسانى لا يتم إلا باعتباره انفصالاً مما هو كائن ومما قد كان وشروعاً نحو ما لم يكن بعد ؛ أى أن كل فعل إنسانى هو نتيجة لفعل نفى متعلق من جهة بالماضى ، أى بما قد كان وأصبح فى — ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أى بما لم يكن بعد وما سيكون. ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هى الحرية ؛ فالحرية هى بالضبط هذا الفعل الذى ينطوى على النفى والملاشاة ، أو هى هذه الملاشاة وهذا

---

(١) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 510.

العدم فى صميم الوعى . وقد سبق أن بينا أن الوعى انفصال يأتى إلى العالم على أنه ليس العالم — (المقالة الأولى — د — العلاقة بين الوعى وموضوعه) ، وأن « الارتداد أى الانفصال والملاشاة هى ما يتيح الحرية الإنسانية » — (المقال الثانى — ا — الحرية والعدم) . فسارتر إذن لا يأتى هنا بأى جديد . والسبب فى ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متباينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هى تعبر عن شىء واحد من جهات مختلفة . فإذا بدأ من أى لفظ انتهى دائماً إلى هذا الشىء الواحد . والألفاظ التى نعنيها هنا هى: الوعى la conscience، والوجود–لأجل–ذاته l'être-pour-soi، وفعل الوجود l'exister، والملاشاة والعدم néantisation et néant، والمعرفة la connaisance، والعمل le faire ، والشروع projet ، والحرية la liberté ؛ فهذه كلها تؤدى إلى معنى واحد منظوراً إليه من جوانب متعددة . وربما كان تعمد سارتر لأن يؤدى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ومن جهات متباينة سبباً من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التى نجدها فى كتاباته لا سيما فى « الوجود والعدم » ، إلا أن كتابات سارتر — رغم هذه التعقيدات — وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة — تفسر لنا فى ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الإنسانية من جوانبها المختلفة . ونحن يعنينا فى هذا المقال جانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الأساسى والذى لا غناء عنه لكل فعل . ولذلك سنقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة الحرية عند سارتر .

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة la liberté d'indifférence . فهؤلاء يبحثون عن حالات يتخذ فيها الإنسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أى دافع motif، أو يبحثون عن التروى déliberation بين فعلين متعارضين كلاهما ممكن ودوافعهما motifs أو حوافزهما mobiles[٢] لها نفس القوة . ونحن نعلم أن الجبريين les déterministes يردون على ذلك بقولهم إنه لا يوجد أى فعل — حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلاً من

---

(٢) يقصد بالدوافع motifs المبررات العقلية أى الاعتبارات العقلية التى تبرر الفعل . أما الحوافز mobiles فيقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والأهواء التى تحفز على إنجاز فعل ما. (الوجود والعدم ص ٥٢٢ — ص ٥٢٦) .

اليسرى — دون أن يكون له دافع ما . ولكن الجبريين بدورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز . أما سارتر فيذهب إلى ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب إلى ما وراء مركب « الدافع — القصد — الفعل — الغاية »[٣] ، ويضع حرية الوعي شرطاً سابقاً يصبح الدافع بمقتضاه دافعاً . وبعبارة أخرى إن الوعي أو الوجود — لأجل — ذاته هو الذي يضفي بمقتضى ما لديه من حرية على أي دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذي يقيمه إذ ليس هناك دافع من قبل . إن الدافع هو في ذاته سلب une négatité ، وهو لا يفهم إلا في ضوء ما هو ليس موجوداً أي في ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة هي ليست شيئاً موجوداً بعد ، وإنما الوعي هو الذي يحددها ، ومن ثم فالوعي هو الذي يصنع الدافع . فإذا عدنا إلى مثال العامل الذي يثور على أحواله الراهنة وجدنا أنه لا يثور إلا عندما يضع غاية من ثورته . هذه الغاية إذن — وليست أحواله الراهنة — هي الدافع على ثورته . فالعامل إذن حر في أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يقبل أحواله الراهنة ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالي دافعاً يجعله يقبل أحواله الراهنة .

الوعي إذن هو الذي يضفي على الدافع قيمته من حيث هو كذلك . والدافع لا معنى له إلا في ضوء غاية . وبما أن الغاية هي غير متحققة بعد فهو لا معنى له إلا في ضوء لا وجود[٤] un non-être أو لا — موجود non-existant[٥] . — وحركة الانفصال عن الحاضر والماضي وحركة الشروع نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل . والفعل في هذا المعنى الجامع هو الحرية . وبما أن الحرية هي الوجود الإنساني نفسه ، والوجود الإنساني هو الانفصال والملاشاة ، فالملاشاة هي الحرية وبمقتضاها يتم الفعل . يقول سارتر : « . . . من المستحيل في الواقع العثور على فعل لا حافز له ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحافز هو سبب cause الفعل ، وإنما هو جزء متمم له . . . إن الحافز والفعل والغاية تقوم في انبثاق واحد . . . إن الفعل هو الذي يحدد غاياته

---

(٣) L'Etre et le Néant, p. 512.

(٤) Ibid., p. 511.

(٥) Ibid., p. 512.

وحوافزه ، والفعل هو التعبير عن الحرية »[٦] .

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع motif والحافز mobile — على نحو ما أشرنا إليها (الهامش ٢ — المقال الثالث) — هى مجرد تفرقة نسبية . فالوعى بالدافع هو وعى بالذات باعتبارها شروعاً نحو غاية ، ومن ثمة باعتبارها حافزاً على الفعل . فالدافع والحافز يتعلق كل منهما بالآخر ، — بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والحوافز كما هى قائمة وراء الفعل .

ليست الحرية إذن خاصية للطبيعة الإنسانية ، وإنما هى الوجود الإنسانى نفسه ؛ أعنى هى مجرد فعل الوجود l'exister . وعن طريق هذا الفعل — فعل الوجود — ينفصل الوجود — لأجل — ذاته عن الوجود — فى — ذاته الذى يكونه ؛ بمعنى أن الوعى يفر من وجوده ومن ماهيته . فالوعى يوجد دائماً وراء ماهيته ؛ ولذلك يقول سارتر : « إننى مقضى على أن أوجد دائماً وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعلى : إننى مقضى على أن أكون حراً »[٧] . — وعلى هذا فليس وراء الحرية أية حدود غير الحرية نفسها . وبعبارة أخرى ليس الوعى حراً فى أن يتوقف عن أن يكون حراً . إنه يستطيع — وهذا هو ما نحاوله دائماً — أن يخفى هذه الحرية ؛ وذلك بأن ينظر إلى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من الله أو من طبيعة العالم أو من الطبيعة الإنسانية أو من المجتمع ، وأنها تحدد الفعل قبل أن يدركه الوعى . ولكن هذه المحاولة تتم بعد كل شىء بناء على حرية الوعى ؛ فالوعى هو الذى ينظر إلى الدوافع على أنها ثوابت ، وهو حر فى أن يفعل ذلك وحر فى أن لا يفعل ذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذه المحاولة — محاولة التعمية على الحرية وإخفائها — سرعان ما تنهار بمجرد بزوغ القلق ، وهو يبزغ بوضوح عندما يواجه الوعى أفعالاً هامة ؛ مثل القلق الذى يستشعره قائد عسكرى عليه أن يتحمل مسئولية هجوم ما وأن يقرر مصير عدد معين من الأشخاص[٨] . والهروب من مثل هذا القلق لا يتم إلا — على نحو ما عرفنا[٩] — بسوء النية . وهذا يعنى بالضبط أن الهروب من

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 513.

(٧) Ibid., p. 515.

(٨) J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٩) راجع المقالةالثانية : د — الحرية وسوء النية .

الحرية لا يتم إلا بسوء النية . ولكن هذه المحاولة هى مقضى عليها بالفشل – كما رأينا الآن – بمجرد بزوغ القلق .

الإنسان إذن حر لا تخضعه الدوافع أو الحوافز ، وإنما هى التى تخضع له ولتفسيره وتأويله لها بناء على حريته . فالحرية – فى فلسفة سارتر – تعنى أن على الإنسان أن يختار الدوافع أوالحوافز التى يسلك بمقتضاها. وهذا يعنى أن على الإنسان أن يختار نفسه أو أن يصنع نفسه بناء على اختياره . وهو إذ يصنع نفسه يعتمد اعتماداً كلياً على حريته ؛ فلا شىء يأتيه من الخارج لأنه كما رأينا ينفصل عن كل شىء خارجه ويلاشيه، كما أن لا شىء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك ينفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله . فالإنسان إذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت ؛ إنه متروك لأن يختار ذاته حتى فى أقل تفاصيلها . يقول سارتر : « . . . لو كنا أولاً نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حراً ، كما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ فى وعاء سبق أن ملأناه إلى حافته . إن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً أحياناً وأحياناً مقيداً ؛ وإنما هو إما يكون بالإطلاق ودائماً حراً وإما لا يكون»[١٠].

ب– الموقف لا يحد من الحرية

ولكن العقل السليم يذكرنا دائماً بضعفنا ، ويتخذ من ذلك التذكير دليلاً قاطعاً ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا . يقول سارتر : « إننى لست «حراً» سواء فى الهروب من نصيب طبقتى ووطنى وأسرتى وكذلك فى بناء سلطتى أو ثروتى أم فى الانتصار على أقل شهواتى أهمية أو عاداتى . إننى مولود عاملاً وفرنسياً ووارثاً لمرض الزهرى أو السل . إن تاريخ حياة ما أياً ما كانت هو تاريخ فشل ما . إن معاكسة الأشياء الخارجية تصل إلى حد أنى قد أحتاج إلى سنوات من الصبر للحصول على أتفه النتائج . ثم إنه يلزم « إطاعة الطبيعة لكى نأمرها » أى إدخال فعلى فى عرى الحتمية . ولا يبدو أن الإنسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يُصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التى هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة فى حياته»[١١] .

وإذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التى

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 516.

(١١) Ibid., p. 561.

يبدو أنها تفرض نفسها على الإنسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما فى الأشياء المحيطة بنا من معامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المحل الذى أشغله وماضى ومعامل الخصومة فى الأشياء المحيطة بى ومستقبلى وموتى — هل هذه المواقف تحد من حريتى أو تضع مكانها الحتمية والضرورة ؟

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالته فى غير نطاق الفلسفة الوجودية السارترية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت فى معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الإرادة وفقاً للعقل كما هو الأمر عند سقراط والرواقية وبين تصورها على أنها الصدفة البحتة كما هو الأمر عند الأبيقورية . وكلا التصورين ينتهى عند التحليل إلى انتفاء فكرة الحرية[١٢] وإبدالها بفكرة الضرورة سواء أكانت هذه الضرورة تفرض على الإنسان من الخارج أى من الأشياء الثابتة ومن النظم الأخلاقية أو الاقتصادية أم من الداخل أى من الأسس النفسية أو الفسيولوچية . وسارتر بما أنه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فإن فكرته عن الحرية تختلف عن أية فكرة سابقة عن الحرية . ولذلك لايمكن أن نضع سارتر بين فلاسفة الحرية وإنما هو يقف فى جهة وفى جهة مقابلة تقف جميع مذاهب الحرية la liberté ومذاهب الجبر أو الحتمية determinisme ومذاهب القضاء والقدر fatalisme ، وذلك لأن سارتر يعتبر الحرية سابقة على الإرادة والصدفة التى تنتهى عندها مذاهب الحرية ويعتبرها أيضاً سابقة على المواقف والتحديدات التى تنتهى عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحاً إلا فى مجال التعارض بين مذاهب الحرية من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فحسب يكون للتعارض السابق دلالته

---

(١٢) فالتصور السقراطى للحرية يرى أن فكرة الخير هى من القوة بحيث أننا لا نستطيع أن ندركه إلا ونعمل وفقاً له . وهنا تنتفى الحرية لتصبح ضرورة تعين الإرادة التام وفقاً لفكرة الخير التى نعرفها . أما التصور الأبيقورى ، الذى يرى أن الحرية تشبه انحراف الذرات — فى نقط ولحظات غير معينة إطلاقاً — عن الخط المستقيم المفروض ، فهو تصور يجعل من نظرية الحرية نظرية فى الصدفة أو نظرية تقوم على الصدفة . والصدفة — كما يحللها أرسطو — هى نتاج علل آلية بحتة ، أو هى — كما رأيناها عند كورنو (المقدمة — هامش ١) — تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معينتان ، وتقابلهما نفسه معين . كأن تحليل الصدفة يمتنع معه القول بها و يمتنع بالتالى القول بالحرية . — راجع چان ڤال : طريق الفيلسوف ص ١٢٢ — ١٣٤

Jean Wahl : The Philosopher's way (New York-Oxford University Press, 1948, p. 122-134.

ويظهر التناقض صريحاً . أما فى فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقاومات لا تحد حرية الوعى من الخارج ، وإنما هى بعكس ذلك الشرط الضرورى للحرية والشرط الضرورى للعمل . وبمقتضى هذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعى : ذلك أن الكائن الذى يقال عنه إنه حر هو ذلك الذى يستطيع أن يحقق مشاريعه ولكن على أن يكون المشروع أو الشروع ذاته نحو غاية ما سابقاً على تحقيق هذه الغاية ومتميزاً عنها . وهذا الشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقع والتصميم على ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعل الحر . وبعبارة أخرى ليست حرية الإنسان هى فى إمكان تحقيق الغاية وإنجاز الغرض ، أى ليست هى فى الحصول على المراد ، وإنما هى تعنى مجرد الشروع نحو ما يريده والتصميم له . وفى هذا الشروع — كما رأينا — ينفصل الوعى عما هو كائن أو عما كان نحو ما ليس هو كائن بعد . وكى ينفصل الوعى لابد أن يكون ثمة ما ينفصل عنه ، أى لا بد من الموقف الذى ينفصل عنه ليشرع نحو غاية يضعها فى ضوء هذا الموقف . ومن هنا كانت الحرية هى التى تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحرية أن تظهر باعتبارها كذلك . يقول سارتر : « لا يمكن أن يكون ثمة موجود — لأجل — ذاته إلا باعتباره منخرطاً فى عالم مقاوم ، وخارج هذا الانخراط تفقد أفكار الحرية والحتمية والضرورة معناها »[١٣].

الحرية إذن عند سارتر تعنى الشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصال ، وهذا بالتالى يقتضى المواقف التى ينفصل عنها الوعى الحر . فليست هناك حرية إلا بإزاء مواقف معينة ، وهى — أى الحرية — تتجلى فى اختيار الوعى لمعنى هذه المواقف . وهذا بالضبط هو معنى الشروع ؛ فهو لا يعنى تحقيق الغاية والحصول عليها ، وإنما يعنى مجرد استقلال الاختيار . وبعبارة أخرى إن نجاح الشروع لا قيمة له بالنسبة للحرية . وينبغى أن نلاحظ فوراً أن هذا لا يتضمن أن الاختيار هو بمثابة أمل أوحلم ، لأنه لا يكون اختياراً حقيقياً ما لم يفترض بدء الفعل . ولذلك لا يمكننا أن نقول إن السجين حر فى أن يغادر سجنه أو فى أن يحلم بإطلاق سراحه ، ولكننا نقول إنه دائماً حر فى أن يحاول الهروب أو فى أن يحاول أن يطلق سراحه . والفارق بين القولين هو الفارق بين حرية الاختيار la liberté du choix وبين

(١٣) L'Etre et le Néant, p. 563.

حرية الحصول la liberté d'obtenir ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد vouloir » وبين «أن أستطيع pouvoir » . والسجين حر فى أن يريد الهروب ، أى فى أن يقصد الهروب ويشرع نحوه . وهذا لا يعنى أنه حر فى أن يستطيع الهروب . وكما أن حرية الفعل عند سارتر قائمة فى الاختيار فهى أيضاً قائمة فى القصد . ومن هنا أمكن أن نقول إن السجين حر فى أن يقصد الهروب وإنه حر فى أن يفعل بغية الهروب . والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم إلا بمقتضى الفعل .

الإنسان إذن حر فى أن يصمم ويشرع أى فى أن يقصد ويفعل . وحريته هى الانفصال عن المعطى le donné الذى يتجاوزه أو يلاشيه . فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقاً عليها . والوعى ليس حرًّا فى أن يختار نفسه كذلك ، أى فى أن يختار نفسه حرًّا ، وإلا لاقتضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث نقع فى اللامتناهى . فالوعى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وإنما هو مقضى عليه بها ؛ وهذا هو واقعها اللامبرر . — « وهكذا فالحرية هى نقص فى وجود معطى وليست انبثاقاً لوجود ملىء »[١٤] .

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب إذ توضحه فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى والتى لم تتحقق بعد ؛ إنه الوجود — فى — ذاته الذى يلاشيه الوعى . والوعى لا يختار هذا المعطى وإنما هو يختار غاية ما . وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك إلا فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى . وإذن فالمعطى لا يظهر للوعى على أنه موجود خام أو موجود — فى — ذاته ، وإنما هو ينكشف دائماً باعتباره دافعاً ، وذلك لأنه لا ينكشف إلا فى ضوء غاية تنيره وتوضحه وتجعل منه دافعاً . فليس المعطى إذن هو الذى يفرض معناه على الوعى ، وإنما بالعكس هو يستمد معناه من الوعى وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعى إزاء المعطى .

سارتر إذن يجعل من المعطى موقفاً ومن الموقف دافعاً ، وهذه كلها تستمد قيمتها

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p 566.

من الغاية التي يختارها الوعى لنفسه . فالأمر إذن يرتد إلى اختيار الوعى ، أى أنه يرتد إلى حرية الوعى . وبمقتضى هذه الحرية يضفى الوعى على موقفه ما يختار من قيم ومن معان .

ويدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعى ، أى نماذج من المواقف التى تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالإنسان ؛ وهى كلها تكشف على نحو عينى حرية الوعى إزاء الموقف ، أى أنها تبين ارتباط حرية الإنسان بحالته condition ، وتكشف عن فرصة الاختيار التى تظل باقية للوعى رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هى محلى وماضى وما يحيط بى من أشياء ومستقبلى وموتى ؛ فهذه جميعاً هى الأوجه التى يتأسس منها موقفى ، وهى تستمد معانيها وقيمتها من مشاريعى وما تلقيه هذه عليها من ضوء . وهى ليست مواقف منعزلة وإنما هى تتركب فى كلٍ واحد بحيث تؤلف موقفاً واحداً يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلح بالتفصيل على جميع هذه المواقف ، وإنما حسبنا أن نقصر دراستنا على المحل la place والماضى le passé والموت la mort ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سنداً يؤيد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أوما يسمىاا common sense ينظر إليها على هذا النحو. ولذلك سننظر فحسب فى علاقة هذه المواقف بالحرية أولاً من حيث هى الشرط الضرورى للحرية ، وثانياً من حيث إن قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذى تظهر فيه الحرية .

حـ – المحل

أما المحل la place – ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها – فإن دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن الحرية فى آن واحد ، أى أنها تكشف عن أنه واقع عارض وعن أنه فى الوقت نفسه مجال للحرية .

وقد كان اقتصار الفلاسفة على النظر فى كل جانب من هذين على حدة سبباً فى الخلط بين دعاة الحرية وخصومها : فإن دعاة الحرية يرون إمكانها بحجة أن الإنسان – وهو يشغل دائماً محلاً ما – أمامه أن يختار من بين عدد لامتناهى من المحلات الأخرى غير المحل الحالى الذى يشغله . بينما يرى خصومها أن واقع كون الإنسان فى محل ما يعنى حرمانه من هذا العدد اللامتناهى من المحلات . أما سارتر

فيرى أن المشكلة ينبغي أن تبدأ من تعارض بين مبدأين antinomie : فالإنسان من جهة يتقبل محله بين الأشياء ، وهو من جهة أخرى ما به يأتى المحل إلى الأشياء . وبعبارة أخرى بدون الإنسان ما كان يوجد لا مكان espace ولا محل place ، فهو الذى يجعل للأشياء موضعاً emplacement ، ولكن الإنسان كذلك يستلم محله وسط الأشياء . وهذا التعارض هو الذى يكشف لنا عن الواقع العارض وعن الحرية ويكشف لنا عن العلاقة بينهما . وتفصيل ذلك كالآتى :

يبدو لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » إلى هنا) أننى قررت محلى بمحض حريتى . ولكن هذا المحل الذى أشغله الآن إنما قد رسمه لى وألزمنى به محلى السابق . والمحل السابق قد ألزمنى به محل آخر . وهكذا يحيلنى كل محل إلى آخر سابق عليه حتى أصل إلى المحل الذى قرره لى مولدى أى إلى الواقع العارض لمولدى . فالمولد إذن يقطع سلسلة التبريرات العقلية بحيث نقف عند عدم اللزوم الخالص . وليس هناك من قيمة فى متابعة السلسلة صاعدين نحو تبرير المحل الذى كانت تشغله أمى قبل مولدى إلا فى إبراز عدم اللزوم على نحو أقوى . وإذن فمولدى ومحلى هى أشياء عارضة غير لازمة رسمتها لى بحسب قواعد معينة المحلات التى سبق أن كنت أشغلها ، وترسم لى هى بدورها المحلات التى سوف أشغلها .

هذا إذن هو الواقع العارض لمحلى : إننى موجود هنا ولست هنالك ، ووجودى — هنا mon être-la هو واقع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودى — هنا هو مركز إحالة بينى وبين الأشياء المختلفة الموجودة على أبعاد معينة منى . هذه الإحالة ليست إحالة متبادلة وإلا وقعنا فى النسبية العالمية ، وإنما هى إحالة تبدأ من المحل الذى أكونه أنا le lieu ؛ فابتداء من هذا المحل ينتشر الامتداد العينى نحو الموضوعات المختلفة . ولذلك يسمى سارتر هذه العلاقة بين محلى والأشياء علاقة ذات معنى واحد relation univoque [١٥]. والسؤال المهم هو كيف أنشئ هذه العلاقة ؟ إننى لا أستطيع ذلك إلا إذا اقتصرت على أن أكون محلى exister ma place ، لأننى لن أستطيع أن أكون فى محلى أى هنا وفى الوقت نفسه فى محل آخر أى هنالك كى أنشئ هذه العلاقة بينى هنا وبين الأشياء هناك . وإذن « فينبغى أيضاً أن أستطيع

---

(١٥) L'Etre et le Néant, p. 572.

ألا أكون هنا إطلاقاً كى يمكننى أن أكون هنالك ، قريباً من الموضوع الذى أجعله على بعد عشرة أمتار منى والذى أعلن لنفسى مكانى ابتداء منه »[١٦]. ومعنى ذلك هو أنه ينبغى – كى أنشئ هذه العلاقة بينى وبين الأشياء – أن أقوم أولاً بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشف ما أكونه على أنه حد للعلاقة ، وأن أقوم ثانياً بعملية « نفى داخلى وفرار مما . . . لا أكونه » بحيث ينكشف الموضوع القائم هنالك ويعلن مسافاته لما أكونه أى لوجودى – هنا ، وثالثاً أن أعود – بمقتضى هذا الفرار مما لا أكونه – إلى ما أكونه أى إلى وجودى هنا. هذه العمليات الثلاث – الفرار مما أكونه ، والنفى الداخلى لما لا أكونه ، والعودة لما أكونه أى لوجودى هنا – ليست فى الواقع إلا عملية واحدة أو هى لحظات فى تجاوز أصلى يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كى يعلن لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهذا يعنى مباشرة أن ما أكونه أى وجودى هنا أو محلى لا يتحدد ولا يأخذ دلالته ومعانيه إلا بمقتضى عملية تجاوز أصلى نحو غاية ما وفى ضوء هذه الغاية . وهذا يعنى بالتالى أن حريتى هى التى تحدد محلى وتضفى عليه دلالته بمقتضى ما تضع من غايات وما تشرع نحوه من أهداف . لقد رأينا أن الوعى حر بمقتضى تركيبه الأنطولوچى وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه. ودراسة سارتر للعلاقة بين محلى هنا والأشياء هناك عادت بنا – على نحو ما سبق – إلى نفس التركيب الأنطولوچى للوعى ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعى .

وإذن فمعنى محلى ودلالته يرجع إلى حريتى وإلى اختيارى الحر ، ومشاريعى التى أختارها بحريتى هى التى تجعل من محلى عائقاً أو معيناً أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء . . . إلخ . ولذلك فإن وجودى فى أى محل يعنى أن أكون قريباً من غايتى أو بعيداً عنها وذلك بحسب الغاية التى أختارها . فإذا كانت غايتى أن أعيش فى الإسكندرية كان وجودى فى أسوان يعنى أن محلى بعيد عنها وكان وجودى فى أبيس يعنى أن محلى قريب منها . وإذا كانت غاية الجندى المغترب هى العودة إلى وطنه فإن محل غربته يكون مؤلماً ، بينما غاية المذنب الهارب إلى قرية نائية تجعل من محله مخبأ ومكاناً مفضلاً . وعلى هذا النحو يكتسب المحل معناه ودلالته بواسطة

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 572.

الاختيار الحر للوعى . فالحرية هى التى تعطى المحل معناه وتضفى على الموقف دلالته . ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول إننى لست حراً فى السفر إلى باريس لأن ثمة ما يحول بينى وبين ذلك . فنى مثل هذه الحالة — أى إذا كان مشروعى الأساسى الذى اخترته بمحض حريتى هو السفر إلى باريس ، وكنت عاجزاً فى الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلاً — فإننى أعيش محلى الحالى أى الإسكندرية باعتباره عائقاً لا يمكن التغلب عليه ، وأظل ألاشيه بصفة مستديمة . أى أنى أعيش فى حالة تراجع مستمر بالنسبة للإسكندرية . ومعنى هذا هو أننى اخترت نفسى غير راض عن الإسكندرية لأننى اخترت نفسى راغباً فى السفر لباريس .

لقد عرفنا أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هى الشرط الضرورى لإظهار هذا المحل وإعطائه دلالته . وبقى أن ننظر فى العلاقة بين الحرية والواقع العارض . وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر فى المثال السابق ؛ فأنا لا أستطيع أن أختار نفسى راغباً فى باريس إلا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضا عن البقاء فى الإسكندرية . وإذن فحريتى التى اخترت بمقتضاها مشروع السفر لباريس هى التى تكشف عن واقعى العارض فى الإسكندرية . فمحلى — فى الإسكندرية — ليس شيئاً أو هو لا يعنى أى شىء إلا بمقتضى الحرية . وبدون الحرية والاختيار الحر ما كنت أكتشف الواقع العارض أو يكون له أى معنى . فالحرية إذن هى شرط ضرورى لظهور الواقع العارض . ولكن الواقع العارض هو من جهة أخرى لازم للحرية ؛ وذلك لأن الحرية — كما عرفنا — هى قدرة على الملاشاة والاختيار ، فلابد إذن من أن يكون ثمة واقع عارض تلاشيه الحرية وتتجاوزه . ومن هنا تظهر لنا هذه العلاقة غير القابلة للانحلال بين الحرية والواقع العارض ، أى بين الحرية والموقف ، دون أن يكون الموقف حداً للحرية .

د — الماضى

وعلى نفس النحو السابق تظهر لنا علاقة الحرية بالماضى . فكما أن المحل هو واحد من أشكال الواقع العارض اللامبرر كذلك الماضى ، فإنه لا شك قد تقرر بصفة نهائية وعلى نحو لا يمكن علاجه ، فهو بالتالى وجود — فى — ذاته ثابت لا سبيل إلى تغييره . ولكن الوعى من جهة أخرى هو الذى يضفى على هذا الماضى معناه ، وذلك بمقتضى المستقبل الذى يختاره ويشرع نحوه . وبما أن المستقبل هو

ما يختاره الوعى بمحض حريته فالماضى إذن ترجع قيمته ومعناه إلى حرية الوعى . ودراسة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى إلى العالم عن طريق الوعى ، وعن أن الوعى من جهة أخرى لا يمكن أن يدرك نفسه بدون ماض . ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوچى للوعى أى الملاشاة والشروع : فلكى يشرع الوعى نحو غاية فى المستقبل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزه . وهذا يعنى بالتالى أن يصبح ما هو كائن ما قد كان ، أى يصبح ماضياً . فالماضى هو موقف لا بد منه لاختيار المستقبل باعتبار « أنه ما ينبغى تغييره »[١٧] ، وباعتبار أنه لا يصبح ماضياً إلا بمقتضى شروع الوعى . ولذلك فإن قيمة الماضى ودلالته تتوقف على المستقبل وما يشرع نحوه الوعى من غايات . فالماضى لا يقرر المستقبل وإنما تتقرر قيمته بناء على اختيارات الوعى وعلى غاياته . وبما أن الغاية ترجع إلى اختيار الوعى وإلى حريته فالماضى إذن هو موقف يرجع إلى اختيار الوعى وحريته . ومن هنا كان الماضى باعتباره موقفاً لا يحد من الحرية وإنما هو شرط لازم لها . ومن هنا أيضاً يظل مجال الحرية متسعاً بقدر ما للوعى من مشاريع وبقدر ما يختار من غايات . والوعى يستطيع أن يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحاء ؛ فهو يستطيع أن يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطيع أن يستمر فى تقليد ما أو يتحول عنه أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاماً معيناً أو يتخلى عنه ، ويستطيع أن يفيد من خبراته أو يتجاهلها ، و يستطيع أن يقاوم ما به من ضعف أو يتجنبه أو يستغله . وهكذا يتصرف فى ماضيه بمحض حريته فيحوله إلى دوافع مختلفة بحسب اختياره للمستقبل . وهذا هو ما فطن إليه كتاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن يقال عن إنسان إنه سعيد قبل موته »[١٨] . وفى وسعنا أن نضيف إلى هذه العبارة قولنا : « ولا يمكن كذلك أن يقال عن إنسان إنه شقى قبل موته » . فطالما أن الإنسان حى تظل أمامه مجالات للاختيار ، ويظل حرًّا فى أن يضفى على ماضيه ما يشاء من دلالات ومعان وأن يشرع نحو ما يختار من مستقبل . ولن نستطيع أن نقول عنه إنه سعيد أو شقى إلا حين تنتهى حياته ويصبح برمته وجوداً — فى — ذاته يمكننا

---

(١٧) L'Etre et le Néant, p. 578.

(١٨) Ibid., p. 582.

أن ننظر إليه فى ثباته وجموده وأن نحكم عليه بالتالى باعتباره موضوعاً ساكناً خالياً من الحرية . أما الإنسان الذى لم يمت بعد ، أى الذى هو وجود — لأجل — ذاته قوامه الانفصال والشروع الدائمين ، فإن مجالات الاختيار تظل فسيحة أمامه ويظل بالتالى حراً لتغيير الماضى ولأن يضفى عليه ما يختار من معان ودلالات . ومن هنا فليس الماضى موقفاً يحد من مجال الحرية وإنما هو بالعكس موقف يكشف عن هذا المجال لأنه يكتسب قيمته ومعناه من الحرية ولأنه شرط لازم للحرية .

د — الموت

وبنفس المنهج السابق فى تحليل المحل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عارض لا يحد من حرية الوعى . لقد عرفنا أن التركيب الأنطولوچى للوعى هو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هذا التركيب يعنى أن أكون دائماً فى حالة ملاشاة للحاضر وشروع مستمر نحو المستقبل . ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل ؛ فهو إذن لا يخص التركيب الأنطولوچى للوعى ، وهو ليس إحدى إمكانيات الوعى ، وليس كما يقول هيدجر إمكانية الوعى المطلقة باعتبار الإنسان « وجوداً — إلى — الموت Sein-zum-Tode » ، وإنما هو يأتى من خارج الوعى . ولهذا فإن العلاقة بين فكرتى الحرية والموت عند سارتر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التى يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر إلى الحرية على أنها الإمكانية وإلى الموت على أنه إحدى إمكانيات الإنسان ، أو هو الإمكانية المطلقة ، باعتبار أنه نهاية وغاية الإمكانيات الإنسانية كلها . ومن هنا — أى من ناحية اعتبار الحرية إمكاناً — فإن الموت يكون مرتبطاً بالحرية ومجالاً لها . أما سارتر فليست الحرية عنده هى الإمكان وإنما هى الاختيار الحر والقائم على الملاشاة والشروع المستمر للأنا . فحرية الأنا هى فى تجاوزه المستمر نحو المستقبل . أما الموت فهو ملاشاة لهذا التجاوز ، وبالتالى ملاشاة للأنا ذاته . فالموت هنا لا يأتى من الذات ، وليس هو من بين إمكانياتها ، بل هو أمر خارجى ينتقل بالذات إلى اللاوجود . وما دام الموت لا يأتى من الذات ، أى أنه لا ينبنى على إمكانيات الذات وبالتالى لا ينبنى على حريتها — وما دامت كل المعانى الخاصة بحياة الذات لا تأتى إلا من الذات نفسها بمقتضى حريتها — فإن الموت لا يضفى على الحياة من الخارج أى معنى ، بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن ينزع عن الحياة كل معنى لأنه

يضع النهاية لكل نشاط له معنى . — إنه يعدم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وإمكانيات منتفية المعنى absurde. ويرى سارتر أنه من العبث أن نلجأ إلى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة تنبني على أساس من حرية الوعى . وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء فعل تقوم به الذات . وكل فعل يستمد معناه من المستقبل . فالمستقبل وحده هو الذى يضفى على الانتحار دلالته . ولكن الانتحار هو الفعل الأخير فى حياة الذات . فالمستقبل منعدم بالنسبة للذات المنتحرة . ومن ثمة فليس للانتحار أى دلالة : « إن الانتحار هو شيء منتفى المعنى une absurdité يغرق حياتى فى انتفاء المعنى l'absurde »[١٩] لأنه يمنع المستقبل، والمستقبل وحده هو الذى يضفى على حياتى ومشاريعى معناها .

يقول سارتر : « ماذا يمكن إذن أن يعنى انتظار الموت ، إذا لم يكن انتظاراً لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار إلى انتفاء المعنى بما فى ذلك نفس انتظار الموت ؟ إن انتظار الموت يهدم نفسه بنفسه لأنه يكون نفياً لكل انتظار . . . ولا يمكن أن أتعقل شروعى نحو موتى أنا . . . لأن مثل هذا الشروع يكون تحطيماً لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس الشروع نحو الموت) . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت إمكانيتى الخاصة ولا يمكن أن يكون واحداً من إمكانياتى »[٢٠]. وبعبارة أخرى لا يمكن أن أشرع نحو موتى باعتباره إحدى إمكانياتى أو إحدى مشاريعى لأن الموت يعنى الشروع فى استحالة كل مشروع بما فى ذلك نفس الشروع نحو الموت .

الموت إذن هو ملاشاة لجميع إمكانيات الوعى . وهو بهذا المعنى شيء سلبى منتفى المعنى . ولكن الوعى — كما عرفنا — ليس إلا ملاشاة مستمرة لذاته . فالموت إذن هو ملاشاة للملاشاة ، أى أنه نفى للنفى . وبما أن نفى النفى هو إيجاب فالموت إذن بهذا الاعتبار ناحية إيجابية . ودراسة هذه الناحية الإيجابية تبين لنا — كما فى الناحية السلبية — أن الموت واقع عارض منتفى المعنى وأنه لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى ، أعنى لا يخص الوعى من حيث إن الوعى وجود . فقد عرفنا أن الوعى كوجود

---

(١٩) L'Etre et le Néant, p. 624.

(٢٠) Ibid., p. 624.

هو فى حالة تأجيل sursis مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص . فالكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة يتوقف عن الملاشاة والشروع ، وتنتفى عنه بالتالى حالة التأجيل المستمر . إنه يصبح بكليته وجوداً — فى — ذاته لا يتغير ، — مجرد كائن ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممتنع بالنسبة له . ولكن المستقبل ليس ممتنعاً بالنسبة للآخرين . ولذلك فإن المسألة تنتقل إلى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى توقف عن الحياة فى أيدى الآخرين . أما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس ملاشاة وشروعاً وإنما هو سقوط الذات خارج العالم . وإذن فالموت هو انتصار للآخر ، أعنى انتصاراً لوجهة نظره على وجهة النظر التى يكونها الكائن الميت . أما مصير الكائن الميت نفسه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريتهم . وبما أن الإنسان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهة نظر الآخرين باعتباره ذاتاً كذلك بالمثل يستحيل على الإنسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزاً ينظر منه إلى حياته . وسارتر يعرض لهذه المحاولة المستحيلة فى قصة الجدار Le Mur على لسان توم Tom ، أحد المحكوم عليهم بالموت . فهو يقول : « . . . إننى أرى جثتى ؛ ليس هذا بالأمر الصعب ولكن ها أنذا أراها بعينى رأسى . ينبغى أن أستطيع التفكير ... التفكير فى أننى لن أرى شيئاً بعد ذلك وأننى لن أسمع شيئاً بعد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين . ليس فى قدرة المرء أن يفكر هكذا . . . أحياناً كنت أسهر طيلة الليل فى انتظار شىء ما . ولكن هذا الشىء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا من الخلف . . . ولم نستطع أن نعد أنفسنا له »[٢١] .

الموت إذن — من هذا الجانب الإيجابى — هو انتصار للآخر على الوعى . ومن هنا فهو يحيلنا إلى واقعة عارضة أى إلى حادثة غير لازمة هى وجود الآخر . فإذا لم يوجد الآخر لم نعرف هذا الموت . وهو — بهذا المعنى — لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى كما سبق أن رأينا .

نخلص إذن مما سبق إلى « أن الموت ليس إمكانيتى الخاصة وإنما هو واقعة

---

(٢١) J.-P. Sartre : Le Mur (Gallimard, 127ème éd. 1954), p. 21 et 22.

غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعى العارض بصفة أصلية . . . إن الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ؛ إنه يأتى إلينا من الخارج وهو يبدو لنا من الخارج »[٢٢].

وهنا نضع السؤال التالى : ما هى إذن الصلة بين الموت – بهذا الاعتبار – وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشاة الوعى لذاته وشروعه نحو المستقبل ؟ يقول سارتر : « لا يوجد أى محل للموت فى الوجود – لأجل – ذاته ؛ فهو لايستطيع أن ينتظره أو يحققه أو يشرع نحوه . . . والموت لا يمكن أن يجىء من الداخل كمشروع للحرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجود – لأجل – ذاته من الخارج على أنه كيفية . فماذا يكون إذن ؟ لا شىء غير مظهر معين للواقع العارض وللوجود لأجل الآخر ، أى لا شىء غير كونه معطى donné »[٢٣]. ولكنه معطى خارج عن الوعى وإلا لأصبحت حريتى عاجزة إزاءه . فهو شىء خارج عن الوعى أو هو شىء خارج حتى عن محاولة الوعى لتحقيقه . وبعبارة أخرى إنه حد للذات لا يمكن لمسه أو إدراكه لأنه خارج عن الحرية . ولذلك يقول سارتر : « إن الحرية التى هى حريتى أنا تظل كلية ولا نهائية ؛ لا لأن الموت لا يحدها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل أبداً هذا الحد ، فالموت ليس البتة عائقاً لمشروعاتى ؛ وإنما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات. إننى لست « حراً لأن أموت » ، وإنما أنا مائت حر »[٢٤] . أى أننى موجود حر قابل للموت . .

وإذن فالموت هو حد غير قابل للإدراك وخارج عن حريتى ولا ألتقى به إطلاقاً على أنه قيد فوق هذه الحرية . إنه ليس عائقاً لحرية الوعى فمشروعات الوعى تقوم مستقلة عنه : إنها تعنى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل وهو يعنى لحظة الحياة التى ليس لنا أن نحياها أبداً .

و – الحرية والالتزام

نخلص إذن من دراسة المحل والماضى – وبعد أن نستبعد الموت لأنه حد خارج عن الوعى ولا يخص تركيبه الأنطولوجى – إلى أن المعطيات أو المواقف التى تخص

---

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 630.

(٢٣) Ibid, p. 631.

(٢٤) Ibid., p. 632.

التركيب الأنطولوجي لا تحد من حرية الوعى ، وإلى أن الإنسان موجود حر وحريته تقتضى وجوده فى موقف ، فليست هناك حرية بدون موقف وليس هناك إنسان ليس حرًّا . ومن هنا فلا يمكن أن نتمثل الحرية فى موقف أكثر أو أقل من موقف آخر : فالعبد فى قيوده حر فى أن يحطمها ؛ وهذا يعنى أن معنى قيوده يظهر له فى ضوء الغاية التى يكون قد اختارها . لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ؛ ولكن هذه أيضاً ليست هى موضوع مشروعاته . إن مشروعاته تبدأ أساساً من واقعه العارض أعنى من موقفه كعبد . وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية إلا فى موقف وبحيث يكون الموقف مجالاً للحرية . وهذه الصلة بين الحرية والموقف هى فى غاية الأهمية بالنسبة لدراستنا لا عن الحرية عند سارتر فحسب وإنما عن تطور مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر وعن تحول هذا الفكر من الحرية الميتافيزيقية إلى الحرية السياسية أو من الحرية الفارغة المجانية إلى حرية الارتباط بموقف والانخراط فى عمل .

وهذا التحول أو هذه الصلة بين الحرية الفارغة وبين الموقف والعمل لا تتضح إلا فى ضوء تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى (٢٥) ، من حيث إن هذا التاريخ يمثل المرحلة الثانية من مراحل تطور مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر . لقد كانت المرحلة الأولى هى المرحلة التى ابتدأت بانتقاد الجبرية والآلية وانتهت بتشييد موقف فلسفى إيجابى هو الحرية البرجسونية المطمئنة . بيد أن هذه الحرية كانت فى نهاية الأمر حرية حيوية تلقائية . ونحن قد عرفنا أن ابتداء سارتر بالتفلسف قد جاء مع انحلال الفكر الفرنسى والحياة الفرنسية ، ومع تأثره بالفلسفة الألمانية التى توغلت فى فرنسا ، والتى أتاحت لسارتر أن يعمل على تقويض فلسفة برجسون وانتقاد الحرية البرجسونية . فهذه الملابسات — أعنى انحلال الفكر الفرنسى وتأثير الفلسفة الألمانية — كان لها أكبر الأثر فى تفكير سارتر وفى مفهوم الحرية لديه .

إن هذه الحرية قد تميزت فى أول الأمر بأنها حرية فارغة خالية من أى مضمون عملى . إنها حرية الرجل الذى تحلل من القيم جميعها والذى رفض جميع المبررات

(٢٥) لا يمكن تبين هذا التاريخ بشىء من الدقة إلا بالرجوع إلى نتاج سارتر لأدبى ، فإن هذا النتاج قد صدر فى سنوات أحياناً متقاربة وأحياناً متباعدة ، مما أتاح له أن يسجل تطور سارتر الفلسفى والعوامل المختلفة التى عملت على توجيه هذا التطور .

فلم يبق له إلا الحرية ذاتها . وهى أمر واقع لا مفر منه ؛ فقد قضى على الإنسان أن يحملها عبئاً ثقيلاً مرعباً يسلمه إلى القلق والضجر ويبعث فيه نوعاً من الدوار أو الغثيان .

ليس غريباً إذن أن تكون هذه الحرية فى بادئ أمرها حرية ميتافيزيقية لا يعنيها الفعل أو العمل وإنما الإبقاء عليها من حيث هى حرية . « إن كل ما أريده هو ... الإبقاء على حريتى »(٢٦).

نفهم إذن أن انحلال الفكر الفرنسى قد عمل على أن تكون الحرية السارترية حرية خالية جوفاء . ونفهم فى الوقت نفسه أن الفلسفة الألمانية قد عملت كذلك على أن تكون هذه الحرية حرية ميتافيزيقية . أجل إنا رأينا سارتر يصدر مباشرة عن هيدجر ؛ وهيدجر لم يعرض للحرية فى كتابه « الوجود والزمان » عرضاً منهجياً أو مذهبياً وإنما يشير إليها بتلميحات طفيفة ، حتى إن ألفونس دى ڤالينس لا يخصص لموضوع الحرية عند هيدجر إلا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة فى كتابه « فلسفة مارتن هيدجر »(٢٧). غير أن الحرية كما تشيع فى الروح الألمانية وكما تتمثل بصفة خاصة عند شلنج أكبر فلاسفة الحرية تأخذ غالباً وجهة النظر الميتافيزيقية وهى الوجهة التى تغفل الحرية الصريحة العملية وتحاول أن تشيد فلسفة للحرية .

ولكن سارتر – رغم تأثره بالفلسفة الألمانية – هو فيلسوف فرنسى . والحرية كما تشيع فى الروح الفرنسية تأخذ وجهة النظر الأخلاقية أى التى تعنى بالسلوك . فإذا كان سارتر قد تأثر فى بداية تفكيره الفلسفى بالفلسفة الألمانية فإنه قد أتيح له أن يتخلص من هذا التأثير وأن يتجه من هذه الحرية الفردية الميتافيزيقية الخاوية إلى حرية الالتزام والعمل وإلى الحرية السياسية .

وهنا نلاحظ على الفور أن اتجاه سارتر نحو الحرية السياسية وإن بدا أشبه بالتحول الفجائى – كما سنرى فى مسرحية « الذباب » – إلا أنه كان اتجاهاً طبيعياً

(٢٦) J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Gallimard, 127ème éd., Paris, 1953), p. 114.

(٢٧) الحرية عند هيدجر ليست هى القدرة على تحطيم الجبرية ؛ إنها ليست حرية بالمعنى السيكولوچى ، أى كنتيجة تحليل لفعل الإرادة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وإنما هى خاصية « ميتافيزيقية لا دخل لها بقيمة التصميم » . راجع A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 265.

أو بالأحرى نمواً وامتداداً لأصول تضمنتها آثاره الأولى . فرواية «الغثيان La Nausée» ، وهى أول رواية كتبها سارتر ، تكشف لنا أساساً عن فكرة المجانية ، ولكنها فى الوقت نفسه تتلمس الطريق للتحرر من هذه المجانية . وهى تجد هذا الطريق فى مجال الفن وفى الالتجاء إليه[٢٨]. ومعنى ذلك أن سارتر قد شعر بشىء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التى لا تتمثل فى الوجود وتتمثل فى الفن ؛ فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانياً وإنما هو نوع من التقييم يرفع الشعور بالغثيان ويضفى على الرواية شيئاً من الأفلاطونية الهوسرلية . وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال إنما هى منفصلة عن الحياة والواقع فإنه لا شك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذى ملأه بالغثيان وذلك بإلحاقه إياه إلى الفن وإلى الموسيقى والغناء بصفة خاصة .

وفى سنة ١٩٣٩ .صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار »[٢٩]؛ وهى مجموعة دراسات تصور الإنسان فى حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجداً بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها . وسارتر يكشف عما فى هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، ويحاول تعرية الإنسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شىء : « هذا الرجل الذى أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص فى الأمراض النسائية فى مستشفيات باريس –طبيب بكباشى فى أثناء حرب ١٤ . انزع الطبيب وانزع البكباشى لا يبقى شىء إلا قليل من الماء القذريسيل متدحرجاً من ثقب إناء يفرغ »[٣٠] .

نتاج سارتر إذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهى السنة التى نشبت فيها الحرب بين فرنسا وألمانيا ، لا يعدو إلا تقرير الحقيقة الرئيسية فى التفكير السارترى وهى حقيقة الحرية الإنسانية . إلا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، حرية فارغة لا شأن لها بالعالم الخارجى .

---

(٢٨) يظهر ذلك فى استماع أنطوان روكنتان Roquentin بطل الرواية الموسيقى والأغنية Some of these days مما يدل على أنه يكاد يتحرر من الغثيان نفسه . La Nausée, p. 219.

(٢٩) Jean-Paul Sartre : Le Mur.

(٣٠) Jean-Paul Sartre : Aller et Retour) "Situations I ' Gallimard, 38ème éd., Paris 1951), p. 218.

وفى سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا ، وكان سارتر فى الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك فى الحرب ، وأمضى شتاء فى الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك فى المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح فى تفكيره ، وظهر لديه بالتالى عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديداً . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب إذن أشعرت سارتر بأن ثمة مسئولية بين الناس هى أمر محتوم . وبقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الإنسان الذى أراد أن يظل حراً بقدر ما أصبحت آثاره أثناء الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشرى وتحتمه بصفة أخص الأحداث التى مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشرى . هذا التضامن هو مادة الحرية الإنسانية ، يملأ فراغها ويحتم على الإنسان الارتباط بالأحداث التى تجرى حوله وتحدد مصير العالم . إن الإنسان حر ولكن ثمة وضعاً واضحاً دقيقاً هو الحرب ، فالإنسان حر لا فى الفراغ ولا فى المطلق بل فى موقف معين وبالنسبة إلى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت إذن أن تكون الحرية عند سارتر حرية انخراط فى العمل بحيث لا تتحقق حرية الإنسان إلا فى العمل : « لقد قمت بعملى يا إلكترا . . . وسأحمله على كتفى كما يحمل المسافرين عابر الماء وأعبر به إلى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلا على لأن حريتى هى إياه »(٣١). ذلك هو المعنى الذى قصد إليه سارتر من مسرحية « الذباب » التى صدرت سنة ١٩٤٣ والتى سجلت هذا التطور العميق فى تفكير

(٣١) Jean-Paul Sartre : Les Mouches "Théatre I" (Gallimard, 117ème éd., Paris 1952), p. 84.

سارتر : فأورست Oreste بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حراً دون أى التزام : « وها نتذا الآن شاب ، غنى وجميل ، متبصر كأنك شيخ ، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد ، من غير أسرة ولا وطن ولادين ولا مهنة ، حر لممارسة جميع الالتزامات ومدرك أنه ينبغى لك ألا تلتزم أبداً »[٣٢]. ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعياً فيختار أن يفعل عملا وأن يقتل أمه الملكة كليتمنسترا Clytemnestre وخدينها الملك إيجست Egisthe تحت مسئوليته هو لا تحت مسئولية چوبيتر ملك الآلهة لأنه ليس إلا صورة لأوهام الناس . وعندما يخرج أورست وبيده السيف الملطخ بالدماء لا يندم على مافعل مثل أخته إيلكترا : « لن أندم على مافعلت »[٣٣]، وإنما يؤكد حريته: « لست أنا السيد ولا العبد ياچوبيتر وإنما أنا الحرية »[٣٤].

وعلى ذلك يمكننا أن نقول إن تفكير سارتر قد اتجه مع الحرب وما عانته فرنسا أثناء الحرب من طرف إلى طرف آخر مقابل له ، أى من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة . وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكده سلسلة روايات « طرق الحرية » Les Chemins de la Liberté : فالجزء الأول « سن الرشد» L'Age de Raison الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصور ماتيودى لارو Mathieu Delarue مبالغاً فى حفظ حريته الفارغة. والواقع أن «سن الرشد» أقوى فى مجانيته من الصفحات الأخيرة من « الغثيان ». والجزء الثانى « التأجيل» Le Sursis — وقد صدر فى نفس السنة — يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وإنما بموقف معين موجود فيه هو الحرب ؛ فالإنسان هنا ليس حراً فى الفراغ وإنما هو منخرط فى موقف هو الحرب. والجزء الثالث « الموت فى النفس » La Mort Dans l'ame — وقد صدر سنة ١٩٤٩— يدور حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها « التأجيل » وإنما بصورة أقوى وأروع.

وهنا نتساءل عن مركز كتاب سارتر الرئيسى وهو « الوجود والعدم » من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى . لقد رأينا أن قصة « الغثيان » ومسرحية « الذباب »

---

(٣٢) Les Mouches, p. 23 et 24.

(٣٣) Ibid., p. 83.

(٣٤) Ibid. p. 100

تنطويان على الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية وفكرة الالتزام . وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعدم » وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تربط بين هاتين الفكرتين وتقيم منهما نسقاً فلسفياً كاملا : ففى قصة « الغثيان » — التى صدرت سنة ١٩٣٨ — بدا لنا الوجود مختلطاً خالياً من جميع المبررات وباعثاً بالتالى على الإحساس بالاشمئزاز والغثيان . وفى سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعدم » وقامت قضيته الأساسية — كما رأينا — على أن الإنسان هو — بمقتضى تركيبه الأنطولوجى — انفصال مستمر عن الوجود . وفى نفس العام صدرت مسرحية « الذباب » لتكشف عن ضرورة انخراط الإنسان والتزامه بالعمل بحيث لا تفضى به مرحلة الانفصال عن الوجود إلى الحرية الفارغة العابثة . والواقع أنه فى نفس كتاب « الوجود والعدم » — فى فصوله الأخيرة — ظهرت الحرية فى صورة الالتزام العملى .

على ضوء هذه الأفكار الثلاثة : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « الغثيان » وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « الوجود والعدم » وفكرة الالتزام كما تشير إليها مسرحية « الذباب » ونهاية « الوجود والعدم » نستطيع أن نرى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى : فهذا التاريخ يبدأ فى مرحلة أولى باكتشاف الوجود — الوجود المختلط الخالى من أى معنى : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها . وهاهى ذى ضخمة عنيدة عملاقة ، وإنه ليبدو من السخف أن تدعى مقاعد أو أن يقال عنها أى شىء : إننى وسط الأشياء التى هى غير قابلة للتسمية. إنها تحيط بى وأنا وحدى، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع . . . إنها لا تتطلب شيئاً ولا تفرض نفسها : إنها موجودة هنا »[٣٥].

هذا الوجود المختلط الذى اكتشفه سارتر فى المرحلة الأولى[٣٦] هو الوجود الذى سينفصل عنه الوعى . وهنا تأتى المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى وهى مرحلة الانفصال والتحرر . والواقع أن هذه المرحلة كما يكشف عنها كتاب « الوجود والعدم » — وكما تبينا فى هذا الفصل — هى المرحلة الأساسية فى فلسفة

---

(٣٥) J.-P. Sartre : La Nausée, p. 159.

(٣٦) راجع المقالة الأولى من هذا الفصل — آخر جـ « الوجود — فى — ذاته » .

سارتر . فأصل الفلسفة عند سارتر هى انفصال عن الوجود ؛ وسارتر يجعل من هذه المقولة — مقولة الانفصال — الأساس الوحيد الذى يقيم عليه فلسفته كلها . ومن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب « الوجود والعدم » ، وهو الكتاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمى وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى ، يمثل مرحلة الانفصال فى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى .

ولكن هذه المرحلة التى تتخذ من الانفصال نقطة أساسية تلتها مباشرة مرحلة ثالثة هى مرحلة الانخراط والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تمثلت فى مسرحية « الذباب » وفى الجزء الأخير من « الوجود والعدم » ، وعرفنا فيها تحول سارتر من الحرية الفارغة إلى الحرية الملتزمة ، بحيث ينخرط الإنسان فى وضع معين ويجد لحريته محتوى واقعياً .

هذه المراحل الثلاثة فى تاريخ سارتر الشخصى هى التى تؤسس الأفكار الرئيسية فى فلسفة سارتر ، بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة وكأنها تتخذ من فكرة الانفصال والحرية مركزاً أساسياً لها أو محوراً تدور حوله : فالانفصال يقتضى من جهة الوجود الذى ينفصل عنه الوعى ، ويقتضى من جهة أخرى الواقع الذى ينخرط فيه الوعى . وكتاب « الوجود والعدم » — وهو الذى يمثل مرحلة الانفصال — ويمكن إدراجه بين الكتب الفلسفية البحتة — يخلع بدوره على كل من قصة « الغثيان » التى تمثل الوجود المختلط ومسرحية « الذباب » التى تمثل الانخراط والالتزام قيمة فلسفية تجعل من هذه الكتب كتباً فلسفية هامة تؤسس مراحل معينة لا يمكن إغفالها من تطور فلسفة سارتر ومن تطور مشكلة الحرية فى الفلسفة المعاصرة .

خاتمة

انتقاد الحرية فى فلسفة الانفصال

أولا : فلسفة الاتصال وفلسفة الانفصال

عرفنا أن مشكلة الحرية فى الفكر المعاصر قد اتخذت طريقاً معيناً وأن هذا الطريق قد بدأ من نقد الجبرية والآلية قبل برجسون ومضى إلى إقامة فلسفة عن الحرية، هى الفلسفة البرجسونية المطمئنة التى ترى فى الحرية صفة الإنسان الحى المتطور المبدع . ثم عرفنا أن هذه الفلسفة المطمئنة قد أخذت تتقوض مع انهيار الحياة التفاؤلية فى فرنسا ، وأن انهيار هذه الحياة وانحلال الفكر الفرنسى قد أتاحا لسارتر أن يمضى ، بتأثير الفلسفات الألمانية ، فى تشييد فلسفة جديدة ، تجعل من الحرية أمراً مجانياً وتضع لها أساساً ميتافيزيقياً يختلف عن أساس الحرية البرجسونية من حيث إنها لم تعد قائمة على ديمومة الذات وإنما على اعتبار التركيب الأنطولوچى للذات هو الملاشاة والإعدام المستمران . وعرفنا أن هذه الحرية الميتافيزيقية قد مضت بعد ذلك واتجهت — بتأثير الحرب العالمية الثانية — إلى مجال الالتزام ومجال العمل والسياسة .

فى هذا الطريق الذى مضى من نقد الجبرية إلى حرية الإبداع ثم إلى الحرية المجانية ثم إلى الحرية السياسية ظهر لنا أن الفلسفة البرجسونية والفلسفة السارترية تشكلان القطبين الأساسيين فى تاريخ الفكر الفرنسى المعاصر : القطب الأول هو فلسفة برجسون التى تقوضت والقطب الثانى هو فلسفة سارتر التى ظهرت. ونحن قد عرفنا أن فلسفة برجسون تقول بالحرية الإنسانية وأنها تقيم هذه الحرية على أساس من مقولة الديمومة والاتصال . وعرفنا أن فلسفة سارتر تقول كذلك بالحرية الإنسانية ولكنها تقيم هذه الحرية على أساس من مقولة الملاشاة والانفصال .

وغايتنا فى هذا الفصل الختامى هى أن نعود لهاتين المقولتين وأن نتساءل : أيهما — الاتصال أم الانفصال — هو أصدق تعبيراً عن الواقع ؟

فإذا ما استطعنا أن نجد إجابة لهذا السؤال أمكننا أن نمضى إلى النظر فى مسألتين هامتين : المسألة الأولى هى قيمة الحرية السارترية وهى الحرية التى تقوم على مقولة الانفصال ، والمسألة الثانية هى النتائج التى وصلت إليها الفلسفة الفرنسية المعاصرة منذ أن اتجهت إلى الحرية السياسية .

نبدأ إذن بدراسة مقولتى الاتصال والانفصال فنلاحظ على الفور أن كلا من برجسون وسارتر يضع مقولته الأساسية ويبدأ منها فلسفته دون أن يقدم لذلك تبريراً ميتافيزيقيا عقليا . إن كلا منهما يلجأ إلى تجربته الشخصية ثم يتلمس فى الحدس سبيلا إلى ما تكشف له عنه هذه التجربة . فالمنهج عند كليهما هو حدس لمعطيات الشعور المباشرة ووصف لها .

أجل إن الحدس عند برجسون يتصل فى كل مراحل فلسفته ، أعنى أن كل ما تكشف عنه هذه الفلسفة من قضايا بصدد الحياة النفسية وبصدد المادة وبصدد العالم أجمع إنما هو نتيجة لمجموعة من الحدوس المتجددة المتصلة . غير أن هذه الحدوس تعود كلها إلى حدس واحد هو حدس الديمومة . يقول برجسون : « إن كل تلخيص يقدم لآرائى لابد أن يشوهها فى مجموعها ويعرضها بالتالى لمجموعة كبيرة من الاعتراضات إذا لم ينفذ الباحث منذ البداية وإذا لم يعد دائماً إلى ذلك المبدأ الذى أعتبره مركز مذهبى بأكمله وهو : « حدس الديمومة »[1].

كذلك الأمر عند سارتر ؛ فإن فلسفته برمتها تعود إلى ما يكشف عنه الحدس الفينومنولوچى . ونحن قد رأينا أن ما يكشف عنه هذا الحدس هو اتجاه الذات نحو موضوع وانفصالها عنه فى الوقت نفسه . وابتداء من هذه المقولة — مقولة الانفصال — يقيم سارتر أنطولوچيا أى علماً للوجود يستخرج فيها كل قضية من القضية السابقة عليها على نحو استنباطى عقلى بحيث تبدو فلسفته كأنها نسق فلسفى خال من أى تناقض .

---

(١) Höffding, H. : La Philosophie de Bergson (trad. francaise par J. de Coussange, Alcan, Paris 1916), p. 160-161.

سارتر إذن قد اختلف عن برجسون منذ البداية فى أساس الفلسفة فأحل الانفصال بدل الاتصال . بهذا أصبح الإنسان فى فلسفته انفصالا مستمراً مما هو كائن واتجاهاً مستمرًّا نحو ما ليس كائناً بعد .

وهنا نتساءل : هل يمكن قبول هذا التفسير الأنطولوچى للإنسان ؟ هل الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ وهل ينفصل الإنسان حقيقة من الماضى ومن العالم ؟ بل هل يستطيع الإنسان أن يفعل ذلك ؟ أليس الإنسان كائناً منغرساً فى العالم مشدوداً إليه ؟ وأليس هو كائناً مقيداً بالماضى مربوطاً إليه ؟ ربما تكشف لنا دراستنا الانتقادية فى هذا الفصل عن قوة الجذور التى تربط الكائن البشرى بالعالم وبالماضى ، وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الإنسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضى انفصالا تاماً .

وهنا نلاحظ أننا لا نرفض فكرة الانفصال لنعود لتقرير الاتصال الذى قال به برجسون . إن الاتصال عند برجسون يفضى مباشرة إلى القول بالحرية الخالقة ؛ ونحن حين نرى أن الإنسان ليس انفصالا تامًّا وليس كذلك اتصالا تامًّا وإنما هو مزيج من الانفصال والاتصال لا نؤكد بذلك الحرية السارترية بالإضافة إلى الحرية البرجسونية ، وإنما نؤكد من جهة شيئاً من الحرية السارترية ونؤكد من جهة أخرى اتصالا يفضى — لا إلى الحرية — ولكن إلى نوع من الحتمية بحيث يبدو الإنسان حرًّا داخل دائرة ضيقة تحددها الظروف والملابسات ويحددها الموقف والماضى .

وإذن فنحن لا نعود إلى فكرة الديمومة عند برجسون أو إلى الحرية بالمعنى البرجسونى ، وإنما نحن نلجأ إلى مقولة الاتصال وحدها لنعدل بها موقف سارتر . ومقولة الاتصال بهذا المعنى لا تفضى لدينا إلى القول بالحرية وإنما هى تكشف — بعكس ذلك — عن مدى ما يحد حرية الإنسان . ولهذا آثرنا أن نستبدل بها كلمة الاندماج فإن هذا اللفظ الأخير أكثر ملاءمة لما يحد الحرية وأكثر دلالة فى الوقت نفسه على علاقة الإنسان بالواقع .

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعى وموضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتى الوعى إلى العالم على أنه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالى أن يعرف نفسه لأنه

يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه ينأى عنها ويحدها . ولكن هذا الانفصال عينه — من حيث هو انفصال — لا يعنى فى الواقع إلا أن يقيم نوعاً من الغربة بين الوعى والأشياء . إن الوعى — حسب منهج سارتر الفينومنولوچى — يتجه إلى الأشياء وينفصل عنها ؛ ومن هنا فهو يقول : « إننى أرى حجراً ، ولست أنا هذا الحجر » ، كأن هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد . حقيقة إن الانفصال — فى التجربة السارترية — ليس مضافاً إلى القصدية وإنما هو ملازم لها ، غير أن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجىء بالتالى — فى حدود المنهج الفينومنولوچى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة — إلا كحركة مضافة إلى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقيًّا على القصدية . كأن سارتر إذن قد حاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال . هذا إلى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيراً للمعرفة . إن المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتاً واعية ووجوداً خارجاً متميزاً عنها ؛ وهى تفترض أيضاً نوعاً من الاندماج بين هذين . سواء أكان هذا الاندماج آتياً عن طريق فكرة القصد — تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومنولوچى — ، أم عن طريق قيام الشىء المعروف فى الذهن كما تقضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام الشىء المعروف خارجاً عن الذهن كما تقضى بذلك الواقعية . ونحن لا نريد العودة إلى المثالية أو إلى الواقعية كما لا نريد أن نعود لنظرية برجسون فى الصور لنقرب بين الذات العارفة والشىء المعروف ، وإنما بمقتضى نفس المنهج الفينومنولوچى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعاً من التقارب بين العارف والمعروف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح إمكان المعرفة وإمكان الإدراك .

وفكرة الانفصال كذلك لا تفسر ارتباط الإنسان بموضعه أو بموقفه . إن الانفصال — فى فلسفة سارتر — يقتضى بالضرورة موقفاً ينفصل عنه الوعى ليشرع نحو الغاية . كأن الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال . ولكن الموقف له وجه آخر ينبغى النظر إليه . ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمناً أن الموقف لم يعد

موقفاً . إنه يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعى . إننى لا أستطيع إلا أن أرفض وضعاً معيناً لا أن أنفصل عنه . وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعى أقرب إلى الصحة من حركة الانفصال . ذلك أن الرفض يعنى من جهة عدم القبول ويعنى من جهة أخرى الارتباط ؛ فرفضى مثلا لكونى سجيناً يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى الوقت نفسه بهذا الوضع أى بالسجن . أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما انفصل عنه وما أشرع نحوه ، أو هو يتضمن على الأقل انقطاع الصلة بينى وبين ما أنفصل عنه . وليس من شك فى أن الصلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثقة مهما يكن من إرادة السجين لتغيير الواقع . إنه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك — حين لا يحاول الفرار بالفعل — أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه . غير أن سارتر يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيعاً للفرار وكونه مريداً لهذا الفرار[1] . إنه يرى أنه يكفى للسجين أن يريد الهروب ليعبر بذلك عن انفصاله الأنطولوچى عن السجن . ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر ؛ إنها تعنى أن التركيب الأنطولوچى للوعى ، أى قدرته على الانفصال ، هو إرادة لتغيير الواقع وفى الوقت نفسه شىء خارج عن التجربة وخارج عن الواقع ؛ بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوچى للوعى باعتباره صميم الإنسان ، فالإنسان عند سارتر هو كائن أنطولوچى . ومن هنا فإما أن يكون الإنسان — بمقتضى تركيبه الأنطولوچى — انفصالا حقيقياً ، وهذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الإنسان لا يستطيع أن ينفصل بالفعل ؛ وإما أن يكون التركيب الأنطولوچى للوعى شيئاً خارجاً عن الواقع ومخالفاً لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضاً مع معنى التركيب الأنطولوچى للوعى كما يقرره سارتر ، لأن سارتر يرى أن التركيب الأنطولوچى هو صميم الإنسان . ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم إلا إذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوچى للوعى ليس هو الانفصال والملاشاة المستمرة ، وإنما بالعكس هو انغراس الإنسان فى العالم واندماجه فى موقفه .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بل اتجهت

---

(١) Sartre, J.-P. : L'Etre et le Néant, p. 563-564

نحوها وأقرتها وإنما على نحو يختلف إلى حد ما عما نعنيه بلفظ الاندماج . فقد اتجهت فلسفة سارتر منذ عام ١٩٤٣ ، أى منذ ظهور مسرحية « الذباب Les Mouches» ، إلى فكرة الانخراط أو الالتزام l'engagement . بل إن فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك فى الأجزاء الأخيرة من كتاب سارتر الأساسى « الوجود والعدم » وإن كانت قد اقتصرت فى هذه الأجزاء على الكشف عن المجال الواقعى للحرية الإنسانية . بيد أن سارتر — فى نهاية الأمر — لا يعنى من الالتزام التزاماً معيناً وإنما مجرد الانخراط فى الموقف والالتزام بالعمل أيًّا كان هذا الموقف وأيًّا كان هذا العمل مادام الإنسان حرًّا ومدركاً فى الوقت نفسه حريته . فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى إلزام obligation وإنما يعنى مجرد الارتباط . أما فكرة الاندماج فمن شأنها — بالمعنى الذى نقصده — أن تحد من مجال الحرية لأنها تتضمن نوعاً من الإلزام .

وربما كان فى استطاعتنا — بمقتضى هذه المقولة الجديدة — مقولة الاندماج — أن نتناول من جديد جميع المسائل التى تناولتها فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه إلى هذه الفلسفة هو قيامها على مقولة واحدة . — فإذا أمكننا انتقاد هذه المقولة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسفة سارتر كلها . وإذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة الملاشاة والانفصال أمكننا أيضاً وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سارتر فى ضوء المقولة الجديدة وهى مقولة الاندماج . وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً أن غايتنا ليست إبدال مقولة بأخرى وبالتالى إبدال فلسفة بأخرى ، وهى ليست كذلك محاولة للعودة إلى مقولة الاتصال على نحو ما تقررها فكرة الديمومة عند برجسون ، وإنما نحن نبغى أن ننتقد مقولة الانفصال باعتبارها — عند سارتر — المقولة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى والتى تفسر بالتالى انفصال الوعى عن الوجود وعن الأشياء ؛ فإن هذا الانتقاد هو الذى يتيح المجال لمقولة الاندماج ويسمح فى الوقت نفسه بتعديل موقف سارتر وإعدادنا لفلسفة جديدة تفسر الوجود الإنسانى تفسيراً يحترم الواقع .

لقد رأينا هذا الانفصال يتضمن تنافراً وجودياً بين الواقع وبين التركيب

الأنطولوجى للوعى بحيث يستحيل علينا أن نفسر – فى حدود مقولة الانفصال – إمكان المعرفة وإمكان الانفصال من الوجود وبما هو كائن للاتجاه نحو ماليس كائناً . لقد جعل سارتر هذا الانفصال شرطاً يتيح للوعى أن يضفى على الواقع معانى مختلفة من جانب الوعى وبحسب حرية الوعى . ونحن نرى أن الواقع فى معظم الأحيان يحمل فى طياته معانيه ويفرض هذه المعانى على الوعى . حقيقة إن الواقع الذى تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الإنسانى فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود إلا من حيث إن الوعى متجه إليه . أما الوجود أو العالم باعتباره شيئاً منفصلا عن الوعى لا يتجه إليه ولا يعرفه فإن سارتر لا يدرسه ولا ينظر فيه . ولكن هذا الواقع الإنسانى هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعى حين يتجه إلى هذا الواقع إلا أن يخضع له . وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض . فالمرض – حسب فلسفة سارتر – ليس له فى ذاته أى معنى أودلالة وإنما هو يستمد معناه ودلالته من الوعى أى من المريض نفسه . وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ؛ فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض فى أن ينظر إليه باعتباره عائقاً أو باعتباره شيئاً مؤلماً أو باعتباره شيئاً مهملا لا يستحق أى مبالاة . ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض لا سيما فى الحالات التى يكون فيها المرض عنيفاً ومؤلماً ؟ هل فى إمكان المريض أن ينظر مثلا إلى الآلام التى يسببها له مرض السرطان على أنها موضوع لا مبالاة أو إهمال ؟ هل يمكن للمريض أن ينفصل عن المرض ويلاشيه كى يضفى عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ أليس المرض فى مثل هذه الحالة يفرض معانيه الخاصة على المريض ؟ إن فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفاً معيناً كغيره من المواقف وتجعل الموقف شرطاً لازماً لانفصال الوعى وشرطاً لازماً بالتالى لحرية الوعى . فالوعى حر عند سارتر إزاء المرض باعتباره موقفاً . ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوعى أى حرية إلا إذا كان مجرد مرض خفيف ؛ فقد يبدو عندئذ أن فى قدرة الوعى أن ينفصل عنه – ولو مؤقتاً – ليضفى عليه معانيه من عنده . أما فى الحالات التى يكون فيها المرض شديداً عنيفاً وبصفة أخص مؤلما أو موجعاً فليس فى قدرة الوعى حينئذ أن ينفصل عنه أو يلاشيه . إنه فى هذه الحالة يمتزج

بالمريض امتزاجاً قوياً بحيث لا يملك المريض إلا أن يخضع له ، بمعنى أن يشعر بآلامه ويتقبل ما تفرضه عليه هذه الآلام . وليس من شك فى أن الألم — حين يشتد — لا يفرض إلا إحساساً معيناً ، قد يكون هذا الإحساس ابتئاساً أو حزناً أو توجعاً ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال إحساساً باللامبالاة أو الفرح . فليس الوعى انفصالا مستمراً من جميع الأوضاع والمواقف . إنه — فى الحالة السابقة — اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعى لما يفرضه عليه الواقع من معان وأحاسيس .

وإذن فمقولة الانفصال واللاشاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر متعلقاً بمواقف وأوضاع معينة مثل السجن أو المرض ، لأن هذه المواقف لها فى ذاتها معانيها ودلالاتها التى تفترض من قبل الوعى استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحياناً فى مجال الكشف عن حرية الوعى إزاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هى أبعد ما تكون عن إثبات حرية الوعى ، بل هى متناقضة تناقضاً تاماً مع فكرة الحرية الإنسانية . فهو يأخذ مثلا عن چول رومان Jules Romains عبارته المأثورة « لا يوجد فى الحرب ضحايا أبرياء »(٣). فالإنسان فى فلسفة سارتر لا يأتيه شىء من خارجه ولا يفرض عليه شىء لا يختاره هو بمحض حريته . فالحرب التى أشترك فيها هى تلك التى قبلتها أنا وهى تلك التى أستحقها والتى قد اخترتها بحريتى . وأنا قد اخترتها وأظل أختارها وأفضلها مثلا على الفرار من الجندية أو على التمارض . فلم يكن فى قبولى للحرب أى إكراه . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن مثل هذه النتائج الخطيرة التى ينتهى إليها سارتر هى من جهة متناقضة مع الواقع ، ولكنها من جهة أخرى مترتبة منطقياً على المقدمات التى يبدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع سبباً لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التى انتهت بنا إلى مثل هذه النتائج هى التركيب الأنطولوچى للوعى باعتباره انفصالا مستمراً من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعى بإزاء هذه المواقف . فإذا أكد لنا الواقع أن الإنسان ليس حراً إزاء الحرب ، أى إذا ثبت لنا أن ثمة تناقضاً بين النتائج التى ينتهى إليها سارتر وبين الواقع ، عدنا بالتالى وعن طريق

---

(٣) L'Etre et le Néant, p. 640.

برهان الخلف إلى نقض المقدمات التى يبدأ منها سارتر أى إلى نقض مقولة الانفصال والملاشاة .

وإذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو : هل حقيقة أن الإنسان حر فى الحرب باعتبارها إحدى المواقف الخاصة به ؟ هل الإنسان يمكنه أن ينفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق . أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن لأى إنسان أن يدعى بأنه حر إزاءها. إن الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يندمج فيها اندماجاً كلياً وإلا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحدق به وأخذ بالتالى يتردد إزاء كل معركة يقوم بها . إن اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجاً تاماً . ومن العبث أن نقول إنه حر فى أن ينظر إلى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لا مبالاة . فليس فى المعركة أمام الجندى إلا أن يقتل أو أن يُقتل . كذلك من العبث أن نقول إنه حر فى أن يفر من الجندية أو يتمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى إلى نفس المصير ، فالهارب يحاكم ويرد إلى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك المتمارض ينكشف أمره ويرد إلى الصفوف الأولى فى المعركة . هذا إذا اقتصرت نظرتنا على الجندى داخل المعركة . أما إذا امتدت نظرتنا إلى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تنقض على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهوالها وقسوتها فترعب النساء والأطفال والمرضى والشيوخ — تلك الحرب لا تحمل معها إلا معانيها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضاً ، بحيث لا يمكن للطفل الصغير مثلا أو للأم التى تحتضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر إلى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات . إنها لا تستطيع أن تنظر إلى الحرب باعتبارها ملهاة أو موضوع لا مبالاة . إنها ليست حرة فى أن تختار ماتشاء من معان لتلك الحرب ، فإن تلك الحرب تفرض عليها معانى معينة هى الرعب والخوف . وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول إنها تنفصل عن الحرب لتخلع عليها بمحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس .

نظرتنا إلى الحرب إذن تبين أن الإنسان فى الواقع ليس حراً إزاء الحرب التى

يخوضها أو التى تنقض عليه . ونظرتنا إلى السجن وإلى المرض قد كشفت أيضاً عن استحالة الحرية الإنسانية إزاء هذه المواقف . وليست الحرب أو السجن أو المرض إلا نماذج معينة لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الإنسان إزاءها . ونحن قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصدد حرية الإنسان على مقدمة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة . ومن هنا يمكننا أن نعتبر اندماج الإنسان فى الحرب وفى السجن وفى المرض دليلا يدحض مقولة الانفصال واللاشاة ، أى أنه يدحض المقولة الرئيسية التى يجعل منها سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لإمكان الحرية الإنسانية .

وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً أننا حين نقيم الدليل الذى يدحض مقولة الانفصال واللاشاة فإننا نفعل ذلك من حيث إن سارتر يجعل من هذه المقولة التركيب الأنطولوچى للإنسان ويعتبرها بالتالى المقولة الوحيدة التى يمكن تفسير الإنسان فى ضوئها وبمقتضاها . فنحن إذن نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال واللاشاة ، هى المقولة الوحيدة التى نعرف بها الإنسان . ونحن قد أشرنا إلى مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوچى للإنسان هى مقولة الاتصال والاندماج . والواقع أن تفسير الإنسان لايستقيم بمقتضى إحدى المقولتين على حدة ؛ فليس الإنسان كائناً منفصلا عن العالم انفصالا تامًّا ومتجاوزاً له على نحو مستديم ، كما أن الإنسان ليس كائناً متصلا بالعالم اتصالا تامًّا ومندمجاً فيه على نحو مستديم . وبعبارة أخرى ليس الإنسان — من حيث هو كائن منفصل عن العالم — حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعفوية الخالصة ، وليس هو كذلك — من حيث هو كائن متصل بالعالم — ارتباطاً خالصاً أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية . الإنسان من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى ينفصل عنه نحو إمكانياته المتعددة . ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية فى أى فعل من أفعال الإنسان . ومن هنا أيضاً كان النقد الذى نوجهه إلى سارتر ينحصر فى اقتصار سارتر على تفسير الإنسان بمقتضى مقولة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان . وتصور سارتر

للزمان يقوم — على النقيض من فلسفة برجسون — على اعتبار أن الوعى يتضمن انفصالا متجدداً فى لحظات الزمن ، مما يتيح للوعى فراراً مستمراً من الماضى الذى انقضى نحو المستقبل الذى لم يجئ بعد . هذا التصور يعنى إذن انفصال الحاضر — وهو مجال الفعل الحر — عن الماضى ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو أن الماضى شىء انتهى وليس له أى قيمة كما أنه ليس جديراً بأن يعتبر .

والنتائج التى ينتهى إليها اعتبار الزمن متجزئاً إلى لحظات بفعل الوعى من حيث هو انفصال وملاشاة هى من جهة نتائج خطيرة لا يمكن قبولها ، وهى من جهة أخرى متناقضة مع الواقع كما تكشف عنه الدراسات المختلفة .

أما النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سارتر للزمن فهى أولا ملاشاة الشخصية الإنسانية . ذلك لأن الشخصية الإنسانية هى — كما تجىء فى فلسفة برجسون — كل تنضاف إليه لحظات الزمن المتتالية بما تحمل من خبرات وتجارب . فإذا اعتبرنا الزمن متجزئاً ، تنفصل لحظة الحاضر فيه عن لحظة الماضى ، انهدمت الشخصية الإنسانية بكل ما فيها من خبرات وتجارب ، وتلاشت فى شىء جامد متحجر هو الوجود الماضى ، أو هو وجود الماضى باعتباره وجوداً — فى — ذاته متبايناً عن الشخصية التى هى وجود — لأجل — ذاته ومنفصلا عنها . والشخصية الإنسانية كذلك ليست كلا منغلقاً على ذاته بحيث تتحول إلى وجود — فى — ذاته وإنما هى كل منفتح للمستقبل . فإذا نظرنا إلى الشخصية من هذه الناحية — أعنى ناحية انفتاحها للمستقبل — وكذلك من حيث هى منفصلة عن الماضى — كما يقضى بذلك تصور سارتر للزمن — انهدمت الشخصية من حيث إنها تنفصل عن الماضى ولا تصبح شيئاً على الإطلاق . إنها بهذا الاعتبار لا تصبح شخصية وإنما مجرد سلوك أهوج أو إرادة متجددة دون أى نقط للارتكاز . والإنسان بهذا المعنى يصبح منفصلا عن الماضى ، أى عن ماضيه ، وكذلك عن نفسه ذاتها بحيث لا يعود إنساناً وإنما مجموعة من الأفعال كل منها منفصل عن الآخر . وهذا يعنى تلاشى الشخصية الإنسانية ؛ لأن الشخصية هى أولا وقبل كل شىء اتصال حقيقى ديناميكى ، بينما سارتر ينتهى بالشخصية — بتقريره لمقولة الملاشاة — إلى

بجعلها خالية من أى اتصال ، لأن الإنسان نفسه ينفصل عنها ويتركها فتتجمد فى الماضى ليشرع هو نحو المستقبل . إن سارتر – بهذا التصور للزمن – لا يتيح للإنسان أن يكوّن شخصيته أو يؤسسها ؛ وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها فى نفس لحظة تكونه ، ويتجمد فى الماضى ، ويصبح شيئاً غريباً عن الشخصية ، لا يعود له أى أثر فيها من حيث إن الإنسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار . ومن هنا فليس هناك أى معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكونى quietisme لأنها تعلن بأن لاحقيقة إلا فى العمل »[٤] ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرّف الإنسان بالعمل . . . وأنها لا ترى له أملا إلا فى عمله »[٥] . ليس هناك أى معنى للعمل – رغم أقوال سارتر هذه – مادام العمل لا يبنى الشخصية وإنما ينفصل بها ليضيع معها فى الماضى المتجمد . كذلك ليس هناك أى معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه J. Lequier[٦] : « الوجود هو العمل ، وبالعمل يصنع الإنسان نفسه Etre c'est Faire, et en faisant, se Faire » . فهذه العبارة تضع قيمة الإنسان فى العمل ؛ فليس وجود الإنسان – حسب معنى هذه العبارة – إلا العمل ، والإنسان إذ يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه . وهنا نتساءل مباشرة كيف يصنع الإنسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله فى نفس اللحظة ويتركه ليتجمد فى الماضى ؟ إن الإنسان ، فى فلسفة سارتر ، لا يتاح له إطلاقاً أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته .

وإذن فالشخصية الإنسانية تضيع وتتلاشى فى فلسفة سارتر التى تقيم فاصلا وجودياً بين الماضى والحاضر . والشخصية الإنسانية لا تجد من نفسها فى هذه الفلسفة شيئاً ترتكز عليه لتشرع نحو المستقبل . لقد عرفنا أن الشخصية فى فلسفة برجسون ترتكز على الماضى كأن الماضى وسادة نستند إليها . أما فى فلسفة سارتر فإنها تنفصل عن هذا الماضى ولا يبقى لها من ثمة ما يعينها على الشروع نحو المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذى تربطه الفلسفة الوجودية ويربطه سارتر بكل فعل

---

(٤) J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme, p. 55.

(٥) L'Existentialisme est un humanisme, p. 62 & 63.

(٦) Jules Lequier : La Recherche d'une première Verité (Libraire Armand Colin, Paris 1924), p. 143.

إنسانى . فالشخصية الإنسانية لاتجد – فى هذه الفلسفة – شيئاً ترتكز عليه سوى الفراغ والخلاء . وابتداء من هذا الخلاء ينبغى على الإنسان أن يشرع نحو المستقبل ؛ كأن على الإنسان أن يقوم بأفعال تحكمية عسفية تعدم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا مستحيل لأن العدم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لإعدامه ، ولأن الوجود هو أيضاً قائم ولا يعنى إلا أنه موجود فليس هناك أى معنى لإقامته . وإذن فالانتقال من العدم إلى الوجود هو انتقال مستحيل . والإنسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجهاً نحو المستقبل إلا لأنه ينتقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالا وجودياً حقيقياً . إن أى فعل هو حركة أو هو اتجاه ، إلا أنه اتجاه بالمعنى الفرنسى لكلمة elan ؛ ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج بالضرورة إلى نقطة ارتكاز قائمة فى الوجود . ولذلك فانفصال الإنسان عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية من ناحية الماضى وإنما يعنى أيضاً استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة الأمر إذن هى استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى بمجرد انفصال الوعى عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعى لا يبلغه لأنه لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا إن أى عمل إنسانى يصبح – بمقتضى هذه الفلسفة – خالياً من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن ينضاف إلى الشخصية الإنسانية يتحول معها إلى ماض متجمد ميت . هذه النتيجة هى النتيجة الثانية الخطيرة والمترتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه النتيجة تعنى أن أى عمل إنسانى تنحصر قيمته فى لحظة إنجازه . وبمجرد فواته وانفصال الوعى عنه يضيع فى الماضى ويتحول إلى وجود – فى – ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن سارتر إذ ينزع بذلك عن الماضى وعن الأعمال الماضية قيمتها فهو إنما يترك للوعى بعد ذلك الحرية فى تحديد هذه القيمة واختيارها بمقتضى إرادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعى – كما رأينا – هو الذى يضفى على الماضى ما يختار من معان ودلالات . وبهذا يفقد الماضى وتفقد الأفعال الماضية قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر اتصالا جوهرياً وجودياً لا اتصالا قائماً فى الإرادة

الحاضرة فحسب . إن هذا التاريخ – بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال فى الزمان – يفقد طابعه الجدلى ، ذلك الطابع الذى يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل .

هنا نتساءل ماذا يبقى إذن للإنسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردى الخاص به أم التاريخ الإنسانى العام ؟ وما قيمة أى عمل إذا انحصرت هذه القيمة فى الإرادة الحاضرة وفى لحظة إنجازه ؟ إن مثل هذه الأسئلة ، وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الإنسانى ، كان ينبغى أن تدعو سارتر للنظر من جديد فى مقولة الملاشاة والانفصال .

النتائج المترتبة على مقولة الملاشاة هى إذن نتائج خطيرة . وهى من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع . ويتضح هذا التناقض إذا عدنا مرة أخرى للنظر فى الشخصية الإنسانية وفى التاريخ سواء أكان التاريخ الفردى الخاص أم التاريخ الإنسانى العام .

أما بصدد الشخصية الإنسانية فأول ما ينبغى ما حظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال والملاشاة كما يقررها سارتر . فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها فى ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضية باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الإنسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الإنسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وإنما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الإنسان للماضى القائم فى نفسه وفى شعوره . وكلما توغل الإنسان فى هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته الحاضرة .

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضى فى اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هى تلك الدراسات التحليلية التى قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل يونج Karl Yung، وكذلك الدراسة التى قام بها موريس هالفاكس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية[٧]. أما دراسات فرويد

(٧) راجع Naguib Baladi : Valeur du Passé (Les Presses Littéraires de France, Paris 1953), Chapitres V et VI.

فترى أن الماضى النفسى القريب ، وهو جملة الأحداث والنزعات التى تصاحب الإنسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية فى النفس ، أو يظل أثرها فى سلوك النفس الحاضرة ، لا سيما حين يكون الإنسان قد أخفق فى الاستجابة إليها ، فأدى به الإخفاق إلى كبتها وكبت ما ارتبط بها من ذكريات . فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت فى اللاشعور ماضياً متجمداً لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ولكنه قائم فى النفس يعوق الإنسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى فى اللاشعور . غير أن هذا الماضى المتجمد يمكن — عن طريق التحليل النفسى — أن يمثل فى الشعور ، لا باعتباره شيئاً غريباً متحجراً ، وإنما على نحو انفعالى وباعتباره ماضياً حياً قائماً فى النفس ومتصلا بها اتصالا وثيقاً ، كأن التجارب والخبرات الماضية هى تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر — مما يدل على أن غيابها فى اللاشعور لا يعنى أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفائت ، وإنما لا زالت قائمة فى النفس ممتزجة بها ، تؤسس — مع غيرها من المكونات الأخرى — الشخصية الإنسانية وتضفى عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها .

هذا الماضى الذى تقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الإكلينيكية هو فى نهاية الأمر لا يعدو الماضى النفسى القريب ، أعنى ماضى الفرد فى حياته الاجتماعية وفى طفولته على وجه الخصوص . فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية فى الفرد — سواء فى ذلك المريض أم السوى — بالرجوع إلى ماضيه الفردى الخاص .

أما دراسات يونج التحليلية فتمضى فى توسيع هذا الماضى الفرويدى الفردى لتجعله ماضياً جمعياً هو تراث الأجيال الإنسانية جميعاً . فالفرد عند يونج يحمل فى نفسه ثروة داخلية هى نماذج إنسانية قديمة archétypes بعيدة فى القدم توارثها عن الأجيال دون أن يدرى بها لأنها تسبح فى نفسه منذ ميلادها . هذه النماذج الإنسانية أو هذه الثروة الداخلية ليست عامة بصفة مطلقة ، مثل الأفكار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليست خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هى مبادئ نوعية أو معان جمعية تتباين فى دلالتها ومظاهرها وتختلف فى

تطورها ومدى عمقها . أجل إنها نماذج قديمة موغلة فى القدم منذ العصور السحيقة ولكنها قائمة عند جميع الناس تظهر أثناء الحلم أو اليقظة وتتخذ صوراً ورموزاً مقنعة.

ومن هنا كان منهج التحليل النفسى عند يونج لا يعنى الرجوع بالمريض إلى أحداث معينة كبتت فى الماضى ، وإنما الرجوع به إلى الماضى بوجه عام وإلى تلك الثروة الداخلية التى غفل عنها كى يربطها بحياة الشخص الحاضرة . فهو إذن تحليل معنوى ميتافيزيقى يرجع حياة الإنسان إلى نماذج ماضية ليتعرف فيها حقيقته وحقيقة الماضى بعد أن أهمله وانشغل عنه .

وإذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر وبالشخصية الإنسانية وقائم فيها . وهو يمتاز على الماضى الشخصى الفردى بأن العودة إليه ليست تذكراً انفعالياً كما هو الأمر عند فرويد ، وإنما هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمريض إلى أن يتعرف ذاته فى ضوء الماضى وفى نطاق النموذج الذى ينتمى إليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها .

وقيمة الماضى واتصاله بالشخصية الحاضرة لا تقتصر على الماضى النفسى القريب أو الماضى الميتافيزيقى البعيد ، وإنما هى تمتد كذلك إلى طبقات الماضى التى تبقيها لنا الذاكرة الجماعية Mémoire Collective على نحو ما يقول بها موريس هالفاكس . فإن هذه الذاكرة ترجع إلى تلك الخطوط التى رسمتها فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة الاجتماعية على توضيحها . فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس وهى تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة فى المجتمع . يقول هالفاكس : « إذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التى هى عماد الذاكرة فإن من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء فى جماعة »(٨). فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الأفراد صيغاً متغيرة هى الذكريات الفردية ، وهذه الذكريات الفردية هى بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود فى نهاية الأمر إلى الذاكرة الاجتماعية . فنحن نجد فى المجتمعات التى عشنا فيها والتى نمت فيها

(٨) Maurice Halbwachs : La Mémoire Collective, (P.U.F., Paris 1950), p. 33.

شخصيتنا الجسمانية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة [٩] .

وإذن فالشخصية الإنسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ويونج وهالفاكس تقتضى الاعتراف بقيمة الماضى والإبقاء عليه على نحو أو آخر . ومن هنا كانت مقولة الملاشاة والإعدام — كما يقول بها سارتر — تتناقض مع فكرة الشخصية الإنسانية .

ومقولة الملاشاة تتناقض كذلك مع الطابع الأساسى للتاريخ . وهنا ينبغى أن نلاحظ فوراً أننا لا نعنى بذلك التاريخ الموضوعى ، أعنى التاريخ باعتباره موضوعاً غريباً عمن يقوم بتأريخه ، فمثل هذا التاريخ هو تاريخ منقض أو هو شىء جامد لا تأثير له ، والقائم بتأريخه أو بقراءته يتعرف عليه باعتباره شيئاً غريباً عنه . وكذلك لا نعنى التاريخ الروحى حيث يرجع الإنسان إلى ماضيه الشخصى أو لماضى غيره من الكائنات ، فإن هذا التاريخ — رغم اقتراب الإنسان منه واندماجه فيه كما هو حادث فى كتب الاعترافات والذكريات — فإنه يقتضى من الكاتب — فى لحظة كتابته — أن ينفصل عنه كى يستطيع تدوينه . فالكاتب الذى يكتب اعترافاته يشعر أولا باتصال هذه الاعترافات بحياته وبنفسه واندماجه فيها ولكنه يدرك — حين يقوم بالفعل بتدوين الاعترافات وصياغتها فى عبارات تترجم عن مشاعره — أنه قد تحرر من هذا الاندماج ، وأن الاختلاط بينه وبين تاريخه الروحى قد ضعف أو كاد يتلاشى ، — وهذا هو شرط القدرة على تحريره وتدوينه .

وإذن فنحن لا نعنى التاريخ الموضوعى ولا التاريخ الروحى ، وإنما نعنى التاريخ الإنسانى من حيث طابعه الجدلى ، أعنى من جهة تطوره فى حركة ديناميكية مستمرة حية . ولسنا نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجدليين الهجليين أو إلى موقف كارل ماركس والماركسيين ، فإن هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر فى موقف الانسان من الماضى من حيث إنه يرفض هذا الماضى وينتزع نفسه منه بحركة إنكار ورفض وانفصال . حقيقة إن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه الجدليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعاً يتفقون فى قيام الجدل على لحظة الرفض

---

(٩) Halbwachs, M. : La Mémoire Collective, p. 65.

أو الإنكار باعتبارها تعبر عن الحركة الأساسية فى الجدل وهى حركة المناقضة .
أما الموقف الجدلى الذى نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية . والميزة الكبرى للطابع الديناميكى هى النمو المستمر والإضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره إضافات مستمرة لا تنفى الماضى ولا تنكره وإنما تنضاف إليه مع ضرورة بقائه من حيث هو مجال الإضافة . أما إذا كانت الإضافة نقضاً للأصل – كما هو الحال فى الجدل الهجلى حيث يأتى النقيض antithèse ليرفع الأصل وحيث يأتى المركب synthèse ليرفع التناقض – فإن التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول إلى سجل للموتى ، وكأن الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الإنسانية ودفنوا فى قبورهم كل تراث إنسانى ، فبقى سجل الموتى خالياً من كل شىء كأنه ميت مثلهم .

وإذن فالتاريخ الذى نعنيه هو التاريخ الإنسانى بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث . ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محتفظاً بطابعه الديناميكى المتطور إذا أخذنا بمقولة الملاشاة والانفصال ، فإن ما يترتب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ إلى شىء فى ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخاً حقيقياً بالمعنى الذى يحفظ له طابعه الأساسى . ومن هنا فإن مقولة الملاشاة تتناقض فى نتائجها مع المعنى الحقيقى للتاريخ الحى .

يلوح إذن أن مقولة الملاشاة لا تفسر لنا التاريخ فى طابعه الأساسى. ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هى بالتالى أقرب إلى تفسير هذا الطابع ؛ وذلك لأن اندماج الإنسان فى التاريخ هو السبيل الوحيد للإضافة إلى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والتراثى ، وبغير أن يكون فى هذه الإضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملاشاته . إن هذه الإضافة هى نمو وتطور مستمر ، – وهذا التطور هو الذى يحفظ للتاريخ طابعه الديناميكى الحى .

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع . وعرفنا أثناء نقدنا لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الإنسانية كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية ، وأنه لا يفسر لنا التاريخ الإنسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدلى الديناميكى وتطوره أو نموه الحى المستمر . وعرفنا أيضاً أن مقولة

الاندماج هى أقرب من مقولة الانفصال إلى تفسير الشخصية الإنسانية والتاريخ الإنسانى ، — بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة أساساً عاماً لفلسفة جديدة[١٠] تحترم الواقع وتحترم الشخصية الإنسانية والتاريخ الإنسانى .

ثانياً : حرية الخلق وحرية الملاشاة

اتضح لنا أن مقولة الانفصال لا تثبت للنقد سواء أكان الأمر متعلقاً بانفصال الذات العارفة عن الموضوع المعروف أم بانفصال الإنسان عن الموقف أم بانفصاله عن الماضى . وسارتر — كما رأينا — يتخذ من هذا الانفصال أساساً للقول بالحرية الإنسانية .

ونحن لا نريد أن نقف عند انتقادنا لهذا الأساس ، وإنما نريد أن ننظر فى الحرية السارترية ذاتها لنتبين خصائصها المختلفة التى افترقت بها عن الحرية البرجسونية ولنرى من ثمة قيمة هذه الحرية السارترية .

وأول ما يظهر لنا — بصدد هذه الحرية — هو أن سارتر يرتب الحرية الإنسانية على التركيب الأنطولوچى للوعى ، بحيث لا يملك الإنسان — بمقتضى هذا التركيب — إلا أن يكون حرًّا ، وبحيث يظهر لنا بالتالى أن خاصية الحرية الأولى التى تميزت بها فى فلسفة سارتر عنها فى فلسفة برجسون هى أنها حرية أنطولوچية . فما معنى الحرية — بالمعنى الأنطولوچى — فى فلسفة سارتر ؟

إن الوجود الإنسانى هو فعل مستمر . وبمقتضى هذا الفعل يتحرر الوعى باستمرار من ذاته ومن العالم ويشرع نحو المستقبل . فتحرر الإنسان المستمر ليس شيئاً غير الوجود الإنسانى ذاته ، — إنه التحقيق العينى أو الإنجاز المحسوس الذى يعبر عن معنى الوجود الإنسانى . ومن هنا كانت الحرية الإنسانية — فى فلسفة سارتر — مرادفة للوجود الإنسانى ، — إنها ليست صفة يتصف بها الإنسان ويمكن بالتالى أن ترتفع عنه ، وإنما هى نفس الوجود الإنسانى من حيث هو فعل مستمر . وبما أن هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوچى الخاص بالإنسان

---

(١٠) فلسفة تعبر بصدق عن الروح المصرية وطابعها الاتصالى ، وهو الطابع الذى تتميز به عن الروح الغربية عامة وعن الروح الفرنسية خاصة .

فالحرية الإنسانية هى عين التركيب الأنطولوجى . إنها ليست إذن ذلك الاختيار المروّى السابق على الفعل ، لأنها – من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى – سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار . حقيقة إن سارتر يعتبر هذا السبق سبقاً منطقياً فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هى قائمة ومتصلة فى حياة الإنسان كلها . ولكن الحرية من ناحية أخرى تقوم فيما وراء التروى الإرادى ؛ « فعندما أتروى يكون الأمر قد قضى »[١] بحيث لا تنبع قيمة هذا التروى إلا من الاختيار الحر السابق – منطقياً – على فعل التروى . والحرية بهذا الاعتبار – ومن حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى – سابقة على كل أفعال الإنسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته . فهى إذن سابقة على نفس الوجود العينى للإنسان ، أى على ممارسة الإنسان لفعل الوجود ؛ كأنها إذن حرية منفصلة عن الإنسان ، وكأن الإنسان بالمعنى الأنطولوجى ينفصل عن الإنسان بالمعنى التجريبى ويختلف عنه .

لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الإنسانية وألح فى معنى الحرية حتى وصل به الإلحاح إلى أن جعلها حرية منفصلة عن الإنسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فإذا نظرنا إلى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألمانى . أما إذا نظرنا إليها من ناحية ممارستها الفعلية فإنها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعاً شبيهاً بالتلقائية . كأن سارتر إذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى ويجعل منها تعبيراً عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد أن تصور برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية وإنما هو يمضى ليجعل من الحرية خلقاً متجدداً[٢] . ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وإبداع . فكأن برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وإنما يرتفع بمعناها إلى فكرة أسمى هى فكرة الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيراً عن الوجود الإنسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى .

---

(١) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 527.

(٢) Bergson, H.: Les Données Immediates de la Conscience, p. 129-130 & L'Evolution Créatrice, p. 7-8.

لقد جعل سارتر الحرية الإنسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريباً من التلقائية اللاعقلية ، فإن نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالى من أى معنى أودلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضفى عليها معانيها ودلالتها . فالاختيار إذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيراً عن التلقائية .

وهنا نتساءل أليس هذا الاندفاع نوعاً من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينتهى إلى إثبات نقيض الحرية ؟

إن الإنسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول — أى فى كون الإنسان مجبراً أو مقسوراً — عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطاً سابقاً لإمكان الحرية لا يعبر فى الواقع إلا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذى يؤكد أن الإنسان مجبر . وإذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الإنسان وإنما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الإنسان لنوع من القسر أو الإدانة ؛ بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فإذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الأنطولوجى الذى يجعل الإنسان مقسوراً على الحرية تبينا مباشرة الخاصية الثانية التى تفترق بها الحرية السارترية عن نظرية برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الإنسان هى حرية يلازمها الإحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل من القلق شعوراً ملازماً لإدراك الإنسان لحريته . إن التركيب الأنطولوجى للإنسان يعنى أنه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الإنسان — على نحو ما رأيناه — مهجوراً ومنعزلا من جميع النواحى بحيث يشعر إزاء كل فعل بالمسئولية والقلق . والإنسان فى فلسفة سارتر ليس معزولا فحسب ، وإنما هو معزول وفى الوقت نفسه وبمقتضى عزلته مقسور على الحرية . فنظرية سارتر فى الحرية تريد الإنسان حراً فى سلوكه وتريده فى الوقت نفسه ملزماً على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الإحساس بالعزلة فحسب

وإنما يصدر كذلك عن الإحساس بالقسر على الحرية .

وبهذا القلق تتميز الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . فليس فى حرية الإنسان عند برجسون إحساس بالعزلة كما أنه ليس فيها إحساس بالقسر .

لقد عرفنا أن الفعل الحر فى فلسفة برجسون ينبع عن النفس بأكملها ، وأن النفس هى ديمومة وذاكرة . وعرفنا أن الذاكرة تحمل الماضى والأحداث الماضية بحيث تبقى هذه الأحداث فى حالة ذكريات تعين الإنسان على أفعاله الحرة . فالفعل الحر يجد فى فلسفة برجسون ما يستند إليه — إنه يجد ماضينا بأكمله . وإذن فليس هناك إحساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالى ما يبعث على القلق ، وإنما هناك ، كما رأينا ، إحساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس فى الحرية عند برجسون إحساس بالقسر : إن الفعل الحر فى فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفنى عن الفنان . وليس من شك فى أنه ليس هناك أى قسر أو إجبار على العمل الفنى . وإنما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كى يعطى نتاجاً فنياً جديداً . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر [٣]. إنها محاولة من الإنسان لأن يسمو إلى مستوى فعل الخلق . والحرية التى تعنى الارتفاع إلى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثاً على القلق وإنما هى تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها — كما رأينا — فلسفة سارتر .

أجل إن سارتر يحاول أن يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث إنها تضع مصير الإنسان بين يديه وتجعل الأمل قائماً فى العمل فحسب [٤]. غير أن منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قاتمة .

وبهذه التشاؤمية القاتمة تفترق كذلك الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هى — بعكس فلسفة برجسون تماماً — حرية إعدام لا حرية خلق .

إن الإنسان عند سارتر — هو — كما رأينا — مصدر العدم . ولو لم يوجد

---

(٣) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 138.

(٤) Sartre, J.-P.: L'Existentialisme est un humanisme, p. 62 et 63.

الإنسان لكان الوجود ملاء ليس فيه أى مجال للعدم . وبظهور الإنسان فى العالم يحدث فى العالم فراغ وتمزق . وهذا الفراغ والعدم يأتى — فى فلسفة سارتر — عن الإنسان لأن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يتميز بالحرية . فالحرية عند سارتر هى ما يتيح للإنسان أن يلاشى الوجود وأن ينخر فى قلب الملاء كما تنخر الدودة فى قلب الثمرة(٥).

وإذن فليست الحرية هى ما يدان به الإنسان فحسب ، وإنما هى كذلك الأصل فى هذا العدم الذى يلاشى الوجود وينخر فيه . إنها حرية ملاشاة وإعدام ، وهى من ثمة حرية من شأنها أن تعمل على إفقار العالم . أجل إن سارتر — كما رأينا فى الفصل الثالث (المقولات الرئيسية : هـ — العدم) — يرى أن الحرية التى يتميز بها الإنسان عن العالم إنما ترجع إلى قدرة الإنسان على الإعدام والملاشاة ، وأن هذه القدرة التى تتيح للإنسان مجال الحرية لابد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه إذا كان العدم هو الذى يتيح للإنسان أن يكون حراً فإن الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن تكون بناء على ذلك إلا حرية ملاشاة وإعدام . إنها تفصل الإنسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهى تعمل من هذه الناحية على إفقار الإنسان ذاته . ومن هنا كان الوعى فى فلسفة سارتر وجوداً — لأجل — ذاته يسعى دون أمل فى أن يكتمل وأن يصبح وجوداً — فى — ذاته ، أى فى أن يصبح ملاء ووجوداً ممتلئاً كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هى التى تتيح للإنسان أن يحدث فى العالم شيئاً من النقص والفراغ ، فهى من هذه الناحية تعمل على إفقار العالم ذاته .

الحرية إذن فى فلسفة سارتر هى حرية إعدام وإفقار مستمرين . وهى بذلك لا تفترق فحسب عن الحرية فى فلسفة برجسون وإنما تكاد تذهب إلى النقيض منها . إن الحرية فى فلسفة برجسون هى — على نحو ما رأينا — حرية خلق وإبداع متجددين . وهذا يعنى بالتالى أنها حرية إثراء مستمر لأن الخلق والإبداع يعنى هذا الإثراء ويتضمنه .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الخلق عند برجسون لا يعنى خلقاً من العدم وإلا

---

(٥) Sartre, J.-P.: L'Etre et le Néant, p. 57.

لكان العدم متقدماً على الوجود . وإنما نفس الشعور — من حيث هو ديمومة متصلة — يعنى الخلق والتجدد الدائمين . وهذا الخلق من شأنه إثراء الشعور وفى الوقت نفسه إثراء العالم . فتيار الحياة — وهو التيار الذى ينشأ عنه فى حركة صعوده وهبوطه أو فى حركة انبثاقه وتراخيه كل من الشعور والمادة — هذا التيار لا يفقد رغم انقسامه بين الأنواع الحية ورغم تشتته بين الأفراد شيئاً من قوته وإنما هو يزداد قوة كلما تقدم[٦]. يقول برجسون : « إن الدفعة الحيوية تظل باقية فى خطوط التطور التى تتوزع بينها . . . وإن التغيرات التى تنشأ عنها تنضاف إلى بعضها وتخلق أنواعاً جديدة »[٧]. فالخلق إذن فى فلسفة برجسون فيه إثراء مستمر . والحرية بالتالى هنا هى حرية إثراء للشعور وإثراء للعالم ، وهذا الإثراء هو الذى يخلع عليها طابع التفاؤل ، ويميزها عن حرية سارتر التشاؤمية .

ثالثاً : الاتجاه الأخير للحرية فى الفكر الفرنسى المعاصر

الفارق إذن بين الحرية عند برجسون والحرية عند سارتر هو أن الأولى تسمو إلى الخلق والإبداع ، والثانية ترتد إلى التلقائية التى لا مجال فيها للتروى . الحرية البرجسونية إبداع يستند إلى الماضى ويخلو من القسر فيجيء مطمئناً خالياً من القلق ، والحرية السارترية حرية الشعور المعزول والمقسور عليها أو المدان بها ، وهى من ثمة مدعاة للقلق والجزع . الحرية عند برجسون فيها خلق وإثراء وتفاؤل ، والحرية عند سارتر فيها إعدام وإفقار وتشاؤم .

هل يمضى إذن الفكر الفرنسى المعاصر من فلسفة الإبداع إلى فلسفة العدم ومن التفاؤل إلى التشاؤم ؟

إذا نظرنا إلى فلسفة برجسون — وهى الفلسفة التى ظهرت وترعرعت فى الجو الفرنسى المطمئن — لاحظنا أنها تتخذ فى تقدمها أو تطورها — إذا صح أن نحمل عليها صفة التطور — مساراً واحداً متصلا ؛ فكل فكرة جديدة تأتى بها هذه الفلسفة

---

(٦) Bergson, H.: L'Evolution Créatrice, p. 28.

(٧) Ibid., p. 95.

تبدو أنها فكرة لازمة ضرورية رغم أنها لا تكون قبل ظهورها متوقعة أو يمكن استنتاجها . وفى هذا يكمن امتياز برجسون . ففلسفته تمضى مطمئنة فى مسار متقدم متصل ، وليس فى أى كتاب من كتب برجسون ما يغير أو ينقض شيئاً من كتاب سابق عليه بالرغم من أن كلا من هذه الكتب يتناول موضوعاً مختلفاً ويعالجه بمنهج مختلف عن سابقه .

وإذا نظرنا إلى فلسفة سارتر — وهى الفلسفة التى جاءت مع اضطراب الجو الفرنسى وابتداء الأزمة الفكرية — تبينا كذلك أنها وثيقة الأواصر بعصرها . والسمة المميزة لأى عصر من عصور الأزمة هى التغير وعدم الاستقرار . فالتطور هنا —أى فى فلسفة سارتر— لا يتخذ مساراً واحداً ، وإنما هو— كما رأينا — يبدأ فى مرحلة أولى باكتشاف الوجود—الوجود المختلط الخالى من أى معنى—ثم يتخذ، فى مرحلة ثانية ، من الانفصال عن هذا الوجود أساساً للفلسفة — ثم يمضى فى مرحلة ثالثة هى مرحلة الانخراط والالتزام .

هنا نتساءل ما نوع الالتزام الذى يتجه إليه سارتر ؟ وما نوع الفعل الذى يريد أن ننخرط فيه ؟ لقد كانت الحرية فى فلسفة سارتر هى الغاية فى ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة ، وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحولت عن الحرية من حيث هى مجرد حرية إلى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب . بهذا أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية دلالة ثابتة من حيث هى وسيلة للفعل الحر .

ولكن سارتر لم يقف عند هذا التحول فحسب ، وإنما قد اتجه إلى التنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط فى عمل معين . والحق أن هذه الخطوة لم تتم فى « الوجود والعدم » ، فهو قد ظل فى هذا المؤلف الفلسفى فى حدود المنطق الذى سار عليه وحسب ما كانت تملى عليه المقولات التى بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال والملاشاة التى جعل منها التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجى للوعى . حقيقة إننا رأينا من جهة أخرى وفى نفس المؤلف ، أى فى « الوجود والعدم » ، أن سارتر لم يترك الإنسان حرًّا حرية مطلقة ، وإنما جعله حرًّا إزاء مواقف معينة وفى حدود معطيات لابد منها ؛ فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك

وعى بدون موضوع . ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف عن المجال الواقعى للحرية الإنسانية . فكأن سارتر قد ظل فى حدود « الوجود والعدم » منطقياً مع نفسه ومع فلسفته ومبقيا على الحرية من حيث هى حرية إزاء موقف معين وفى مجال محدد . ولكنا قلنا إن سارتر قد تجاوز هذا المعنى للحرية إلى مرحلة لاحقة دعى فيها إلى الالتزام والعمل . ففى « سن الرشد » — وقد صدرت سنة ١٩٤٥ — نرى ماتيو Mathieu الذى لم يستعمل حريته خوفاً عليها من الضياع ينظر إلى برونيه Brunet الذى انخرط فى الحزب الشيوعى والتزم بما يفرضه عليه هذا الحزب — ينظر إليه بشىء من الحسد ويقول عنه : « لقد التزم وقد تنازل عن حريته فلم يعد إلا جندياً . ولقد أعادوا إليه كل شىء ، حتى حريته . "إنه أكثر منى حرية ؛ فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب" »[١].

وهنا نتساءل : هل يجعل سارتر من الانخراط فى حزب معين ومن القيام بأعمال محددة غاية تقوم وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية — إذا ما قررها سارتر — أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنتهى بها إلى القضاء عليها قضاء تاماً ؟ هناك لا شك إجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية الميتافيزيقية لم تعد هى المشكلة الفلسفية الحقة ، وإنما أصبحت المشكلة الكبرى هى كيف يتمتع الإنسان بالحرية العملية والسياسية. لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياسة فأسس عام ١٩٤٨ حزباً سياسياً باسم « الكتلة الديموقراطية الثورية Rassemblement Démocratique Revolutionnaire » بغية أن يكون بمثابة قوة ثالثة تقف بين كل من الحزب الشيوعى والحزب الاشتراكى[٢]. غير أن هذا الحزب لم يحظ بالتأييد العمالى

---

(١) J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Gallimard, 127ème éd., Paris 1953), p. 127.

(٢) أسس سارتر هذا الحزب بالاشتراك مع داڤيد روسيه D. Rousset وجيرار روزنتال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع سارتر فى مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes وهم ألبير كامو A. Camus وسيمون دى بوڤوار Simone de Beauvoir ، وكذلك بعض الذين انفصلوا عن الحزب الاشتراكى الفرنسى أمثال مارسو بيڤير Marceau Pivert وجان روس Jean Rous وبوتبين Boutbien. وقد أعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب فى منشور Manifesto نشرته مجلة الروح Esprit (فى ٢٧ فبراير ١٩٤٨) وجهه إلى الديموقراطيين والاشتراكيين ليتحدوا فى جميع أنحاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الرأسمالية وبين الشيوعية . وكان أهم ما جاء فى المنشور هو الدعوة إلى إحلال الملكية الجماعية مكان الملكية الفردية والدعوة إلى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرة. =

وسرعان ما أخفق . وقد ظل سارتر موضع هجوم من الكتاب الشيوعيين حتّى عام ١٩٥٢. ففى هذه السنة عقد الشيوعيون مؤتمراً للسلام فى ڤيينا Vienna Congress ودعى إليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك الحين متعاوناً مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئاً لهم .

وهنا يبزغ سؤال هام وهو هل يسمح موقف سارتر الفلسفى بأن يتخذ سارتر موقفاً سياسيًّا متفقاً مع الشيوعية ؟ لقد كتب سارتر مقالا فى مجلة الأزمنة الحديثة عدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشيوعية والسلام » قال فيه : « إن الغاية من هذا المقال هى البحث عن اتفاق مع الشيوعيين بصدد موضوعات معينة محددة وإنما على أساس من مبادئى وليس على أساس من مبادئهم »[٣]. ونحن قد عرفنا أن مبادئ سارتر تقوم أساساً على اعتبار الحرية القيمة المطلقة . ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى — حين يتجه للسياسة — أن يكون للإنسان رأى فى الأحداث السياسية والاجتماعية وأن يصرح بهذا الرأى ، ولكن بشرط أن يحتفظ لنفسه بحريته الفردية ؛ فهو إذن التزام يختلف عن التزام الحزب الشيوعى . إنه لا يفترض إطلاقاً ضرورة الدخول فى منظمة واتباع خطتها العامة والخضوع لها . لهذا لم يلبث سارتر — حين رأى الهجوم السوفيتى على المجر عام ١٩٥٦ — أن خرج من الحزب الشيوعى . إن سارتر يريد حرية حقيقية ويبحث عن هذه الحرية . إنه يريدها حرية انخراط والتزام وإنما من غير أن يكون فى هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتها .

ولكن هل يمكن الالتزام مع الإبقاء على الحرية ؟ وإذا كان سارتر قد رفض الالتزام الشيوعى فأى نوع من أنواع الالتزام يدعو إليه ؟ لا يمكن الجزم بأن سارتر يريد الانخراط فى أعمال معينة ؛ فإن « الوجود والعدم » وهو كتاب سارتر الرئيسى لا ينتهى إلا بتقرير الحرية من حيث هى حرية إزاء مواقف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لمعنى هذه الحرية من حيث هى فى ذاتها تؤسس القيمة

= بيد أنه ألح أيضاً على رفض النظم الاستبدادية ودعى إلى ضرورة اعتبار الحرية الحقيقية ومراعاة النظم الديموقراطية فى السياسة الداخلية .

(٣) Les Temps Modernes : (Juillet 1952) : Les Communistes et la paix, I.

المطلقة أو من حيث هى تعد لقيمة أبعد منها وإنما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة . فكأن الحرية إذن فى « الوجود والعدم » تظل حرية أنطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية. كذلك لم يظهر بعدكتاب « الفرصة الأخيرة La Dernière Chance » وهو الجزء الرابع من طرق الحرية . ففى هذا الجزء كنا نتوقع أن نرى المدى الذى ينتهى إليه سارتر فى تحديده لمعنى الحرية . ولكن الأجزاء القليلة التى نشرت منه حتى الآن لا زالت تصور برونيه Brunet وهو الشخص الذى رأينا ماتيو بطل الرواية يحسده على التزامه — تصوره حائراً لا يكشف عن الالتزام الحقيقى الذى يرمى إليه سارتر . فكأن سارتر لا يعنى من الالتزام التزاماً معيناً، وإنما مجرد الانخراط فى الفعل والالتزام بالعمل ، أيًّا كان هذا الفعل وأيًّا كان هذا العمل، مادام الإنسان حرًّا ومدركاً فى الوقت نفسه لحريته .

ولقد عبر سارتر عن هذه الحرية وعن تحرر الفعل من أى قيمة عليا يمكن أن تحد منه فى الجزء الثالث من قصة « طرق الحرية » وهو « الموت فى النفس » . ففى هذا الجزء نرى ماتيو وقد أحس بمرارة الضياع الذى غمر حياته السابقة وأخذته الرغبة فى العمل فانطلق ثائراً ينكر حياته السابقة بكل ما فيها من حرية وفراغ ومجانية . إلا أن تحرر ماتيو وثورته على حياته الماضية جاءا — فى هذه القصة — فى نفس الوقت الذى كان ينتظر فيه الموت — فبينما كان رفاق ماتيو يختبئون فى الكهف ، إذا به ينضم إلى مجموعة من الجنود المكلفين بمهمة فدائية لتأخير وصول الجيش الألمانى ، ويصعد معهم إلى برج القرية حيث أخذ يطلق رصاص بندقيته على مدافع الجيش الألمانى ومصفحاته . فكأنه كان يدرك عندئذ أن عمله هذا لا جدوى منه وأنه لن ينقذ فرنسا من اجتياح الألمان لها وإنما هو يريد أن يثأر لنفسه من فراغه السابق . فالمجال هنا هو تحرر ماتيو وموته فى الوقت نفسه — ذلك الموت الذى كان يتوقعه بعد خمس عشرة دقيقة . ونحن نرى ماتيو ثائراً يوجه طلقات بندقيته نحو الجنود الألمان ، ولكنا نعلم من كلام ماتيو نفسه أن كل طلقة فى الحقيقة كانت تثأر له من فراغ قديم ومن وسواس قديم : « طلقة على لولا Lola التى لم أجرؤ على سرقتها ، وطلقة على ما رسيل Marcelle التى كان ينبغى

على أن أتخلى عنها، وطلقة على أوديت Odette التى لم أشأ أن أباشرها . وهذه الطلقة للكتب التى لم أجرؤ على كتابتها . وتلك للرحلات التى حرمت نفسى منها ، وهذه الأخرى على جميع الأشخاص ، جملة ، الذين أميل إلى احتقارهم والذين حاولت أن أفهمهم . كان يطلق فتتطاير القوانين فى الهواء ، سوف تحب جارك كما تحب نفسك ، طلقة فى هذا الفم القذر ، لن تقتل أبداً ،طلقة فى هذا الحجر الزائف تجاهى . كان يطلق على الإنسان وعلى (الفضيلة) وعلى (العالم) : (الحرية) هى (الجزع) ؛ كانت النار تشتعل فى دار المحافظة، وكانت تشتعل فى رأسى : كانت الرصاصات تصفر. سوف ينفجر العالم حراً كالهواء وأنا معه .أطلق الرصاص ونظر إلى ساعته : أربع عشرة دقيقة وثلاثون ثانية . لم يكن فى حاجة إلا إلى نصف دقيقة ، وهى الوقت الكافى للإطلاق على الضابط الجميل الفخور الذى كان يعدو نحو الكنيسة ؛ لقد أطلق على الضابط الجميل وعلى كل" الجمال الذى على الأرض" وعلى الشارع وعلى الأزهار وعلى الحدائق وعلى كل ما كان يحبه . وانقلب الجمال إلى شىء فاحش . وظل ماتيو يطلق . أطلق : لقد كان نقياً ، وكان مطلق القدرة وكان حراً .

مضت الخمس عشرة دقيقة »[٤].

وإذن فالأعمال التى لم يقم بها ماتيو والتى أدرك أخيراً — وعندما اقترب من الموت — أنه كان ينبغى عليه أن يقوم بإنجازها فيملأ بها حريته الفارغة هى أعمال لا تتوخى أى قيمة أخلاقية معينة . فهو نادم على أنه لم يسرق ولم يهجر ولم يباشر . إنه نادم على أنه لم يفعل أياً كان فعله . فكأن سارتر يعود إذن إلى الحرية المطلقة ، لا من حيث هى حرية فارغة ، وإنما من حيث هى حرية التزام ، أعنى من حيث هى تفضى ضرورة إلى العمل وإلى العمل الحر ، وإنما عمل بدون تقييم أو تمييز.

وهنا يبزغ سؤال أخير وهو هل يمكن للعمل الذى يخلو من أى قيمة أن يملأ حقيقة الحرية الفارغة ؟ أليس هذا العمل أشبه بالحرية الفارغة وأكثر مدعاة للقلق والجزع ؟

لا شك أن فلسفة تخلو من القيم — قيم العمل — وتبقى الإنسان « عاطفة

---

(٤) J.-P. Sartre : La Mort dans l'Ame (Gallimard, 5ème éd., Paris 1949), p. 193.

لا جدوى منها »(٥) هى فلسفة يائسة لا تملك أسباب البقاء بين مذاهب الفلسفة الحديثة . وقد يكون من الحق أن هذه الفلسفة اليائسة قد سادت الفكر الفرنسى حين ألمت به الأزمة وحين استأثرت هذه الأزمة بالحياة الفرنسية، ولكن من الحق أيضاً أن هذا الحين لم يتصل وأن فلسفة سارتر قد بدأت تتوارى منذ بدأت تخف حدة الأزمة ذاتها .

---

(٥) L'Etre et le Néant, p. 708.

المراجع

ا ــ مؤلفات برجسون التى اعتمدنا عليها فى هذا البحث[1]

١ ــ مقال عن المعطيات المباشرة للشعور *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience* . ــ صدر عام ١٨٨٩ ــ وهو رسالة برجسون الرئيسية للدكتوراه. وهذا الكتاب هو مرجعنا الرئيسى فى دراسة الحرية البرجسونية. Presses Universitaires de France . ــ الطبعة ٦٨ سنة ١٩٤٨ .

٢ ــ المادة والذاكرة *Matière et Mémoire* وعنوانه الفرعى essai sur la relation du corps et de l'esprit . ــ صدر سنة ١٨٩٦ ــ وأضيف إليه فى الطبعة السابعة مقدمة هامة. « طبع Presses Universitaires de France ــ الطبعة ٥٠ سنة ١٩٤٩ » .

٣ ــ التطور الخالق *L'Evolution Créatrice* . ــ صدر عام ١٩٠٧ ــ Librairie Félix Alcan ــ « الطبعة ٤٦ سنة ١٩٣٩ » .

٤ ــ الطاقة الروحية *L'Energie Spirituelle* . ــ صدر عام ١٩١٩ . ــ وهو يحتوى على مجموعة مقالات ، أهمها : مقال « الشعور والحياة » La Conscience et la Vie ، ومقال « النفس والجسم » L'Ame et le Corps ، ومقال « الجهد العقلى » L'Effort Intellectuel ، ومقال « الدماغ والفكر : خداع فلسفى » Le Cerveau et la Pensée : une Illusion Philosophique . ــ طبع Librairie Félix Alcan ــ « الطبعة ١٥ سنة ١٩٣٠ » .

---

(١) أثبتنا هنا وفى مؤلفات جان ــ بول سارتر كذلك سنة صدور كل كتاب كما أثبتنا رقم الطبعة التى رجعنا إليها وسنة صدورها . أما فى بقية المراجع فاكتفينا بذكر رقم الطبعة التى رجعنا إليها وسنة صدورها .

ب ـ مؤلفات چان ـ پول سارتر التي اعتمدنا عليها في هذا البحث

أولا : المؤلفات الفلسفية :

١ ـ الخيال *L'Imagination* . ـ هو أول كتاب لسارتر ، كتبه وهو في الهافر ، ونشره عام ١٩٣٦ . ويعالج فيه طبيعة الخيال والصورة الخيالية . «طبع Presses Universitaires de France مجموعة Nouvelle Encyclopédie Philosophique» .

٢ ـ مشروع نظرية عن الانفعال *Esquisse d'une théorie des émotions* ـ . صدر هذا الكتاب سنة ١٩٣٩ . ويعالج فيه سارتر موضوع الانفعالات حسب المنهج الفينومنولوچي . وهو يبدأ ببيان موضوع علم النفس ومعنى المنهج الفينومنولوچي ، ثم يعالج النظريات السابقة التي تناولت موضوع الانفعالات لا سيما نظريات وليم چيمس W. James وچانيه Janet ومدرسة التحليل النفسي ، ثم يدرس الانفعال في ضوء المنهج الفينومنولوچي . ـ طبع Hermann & Cie ، مجموعة Essais Philosophiques ، «الطبعة الثالثة سنة ١٩٤٨» .

٣ ـ الخيالي *L'Imaginaire* ، وعنوانه الفرعي psychologie phénoménologique de l'imagination. ـ صدر هذا الكتاب سنة ١٩٤٠ ، وفيه يكتشف سارتر ، متأثراً بفلسفة هوسرل ، أن دراسة الخيال تقضي بألا نتجه إلى فعل الخيال وإنما ينبغي أن نتجه إلى موضوع الخيال ذاته ونصفه وصفاً مباشراً . وفي هذا الوصف ينتقل سارتر ـ متأثراً من جهة أخرى بفلسفة هيدجر ـ من الموضوع الخيالي ، أي مما ليس موجوداً ، إلى دراسة الوجود . ـ طبع Gallimard مجموعة Bibliothèque des Idées .

٤ ـ الوجود والعدم *L'Etre et le Néant* ، وعنوانه الفرعي «essai d'ontologie phénoménologique» ـ صدر سنة ١٩٤٣ . وهو المؤلف الشامل لكل فلسفة سارتر . وعنوانه الصغير «محاولة لإقامة أنطولوچيا على المنهج الفينومنولوچي» . وهذا

الكتاب هو مرجعنا الرئيسى فى دراسة الحرية عند سارتر . « طبع Gallimard ، مجموعة Bibliothèque des Idées — الطبعة ٣١ سنة ١٩٥٠ » .

٥ — الوجودية فلسفة إنسانية *L'Existentialisme est un humanisme*. — محاضرة ألقاها سارتر بنادى مانتنان Club Maintenant ، وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ . وهى تلخص الكتاب السابق مع التبسيط . — « طبع Nagel ، مجموعة Col. Pensées — طبعة سنة ١٩٥١ » .

ثانياً : الروايات والقصص والمسرحيات ، وكلها يحتوى على مضمونات فلسفية :

١ — الغثيان *La Nausée* . — صدرت هذه الرواية سنة ١٩٣٨ ، وهى أول رواية لسارتر ، وربما كانت كذلك أهم رواية له من الناحيتين الفلسفية والأدبية . « طبع Gallimard — الطبعة ١٢٩ سنة ١٩٥٤ » .

٢ — الجدار *Le Mur* — . مجموعة أقاصيص صدرت سنة ١٩٣٩ وهى تشمل : قصة الجدار Le Mur التى نشرها فى يوليو سنة ١٩٣٧ فى المجلة الفرنسية الجديدة Nouvelle Revue Francaise، وقصة الغرفة La Chambre، وقصة إيروستراتوس Erostrate ، وقصة علاقة حميمة Intimité ، وقصة طفولة رئيس L'Enfance d'un chef . — «طبع Gallimard — الطبعة ١٢٧ سنة ١٩٥٤» .

٣ — طرق الحرية *Les Chemins de la Liberté* . — وهى رواية واحدة فى أربعة أجزاء ، وهى تصور تصويراً دقيقاً تطور معنى الحرية فى فلسفة سارتر ابتداء من الحرية الفارغة نحو الحرية الملتزمة . وعدم ظهور الجزء الرابع كاملا حتى الآن دليل على تردد سارتر وعدم استقراره بصدد معنى الحرية لا سيما من الناحية العملية والسياسية . — وأجزاء هذه الرواية هى : الجزء الأول : سن الرشد L'Age de raison ، وقد صدر عام ١٩٤٥ . — « طبع Gallimard — الطبعة ١٢٧ سنة ١٩٥٣ » . — الجزء الثانى : التأجيل (أو وقف التنفيذ) Le Sursis ، وقد صدر فى عام ١٩٤٥ أيضاً . — « طبع Gallimard — الطبعة ٦٠ سنة ١٩٤٧ » . — الجزء الثالث : الموت فى النفس La Mort dans l'Ame ، وقد صدر

عام١٩٤٩ . — «طبع Gallimard — الطبعة الخامسةسنة ١٩٤٩ ». — أما الجزء الرابع : الفرصة الأخيرة La Dernière Chance فلم تظهر منه إلا فصول فى مجلة الأزمنة الحديثة Temps Modernes تحت عنوان صداقة غريبة Drôle d'amitié.

٤ — المسرحيات « الجزء الأول » Théêtre I — وهى مجموعة مسرحيات تشمل : مسرحية «الذباب» *Les Mouches* التى أصدرها سارتر سنة ١٩٤٣. وربما كانت هذه المسرحية هى أهم مسرحيات سارتر من الناحية الفلسفية لا سيما بصدد مشكلة الحرية من حيث هى حرية الانخراط فى العمل . والمسرحية الثانية هى مسرحية «جلسة سرية» *Huis-clos* التى أصدرها سارتر سنة ١٩٤٤ . المسرحية الثالثة هى مسرحية « موتى بلا دفن » *Morts sans sépulture*، وقد أصدرها سارتر عام ١٩٤٦ . والمسرحية الرابعة هى مسرحية « البغى الفاضلة » *La Putain respectueuse*، وقد أصدرها سارتر فى نفس العام الذى أصدر فيه المسرحية السابقة . — والمسرحيتان الأخيرتان أقل أهمية من الأولى والثانية من الناحية الفلسفية . وربما كانت المسرحية الأخيرة تنحصر قيمتها — بالإضافة إلى الروعة الأدبية — فى المغزى الاجتماعى والمغزى السياسى فتؤكد بذلك ضمناً ضرورة الارتباط بالقضايا الإنسانية العامة ، مثل قضية اضطهاد الزنوج فى أمريكا . « طبع Gallimard، الطبعة ١١٧ سنة ١٩٥٢» .

ثالثا : مقالات وأبحاث

١ — مواقف « الجزء الأول » *Situations, I* . — وقد صدر عام١٩٤٧ ، ولكنه اشتمل كذلك على بضع مقالات فلسفية نشرها سارتر عام ١٩٣٧ فى المجلة الفرنسية الجديدة Nouvelle Revue Française. وأهم ما فى الكتاب مقالان : الأول عن فكرة القصد l'intentionnalité عند هوسرل Husserl، كتبه سارتر سنة ١٩٣٩ وكان قد تابع حضور محاضراته لمدة عام فى ألمانيا . والثانى عن « الحرية الديكارتية» La liberté Cartésienne، كتبه سنة ١٩٤٦ .— والكتاب يحتوى بالإضافة إلى ذلك على مجموعة من الأبحاث الفلسفية والأدبية . — « طبع Gallimard، الطبعة ٣٨ سنة ١٩٥١ » .

٢ ــ الاشتراكيون والسلام «الجزء الأول» *Les Communistes et la paix, I* — مقال نشر بمجلة الأزمنة الحديثة . عدد يوليو سنة ١٩٥٢ Les Temps Modernes (Juillet 1952)

جـ ــ مصادر أوربية رجعنا إليها فى هذا البحث

1. Albérès, R.-M.: *Jean-Paul Sartre* (Editions Universitaires, Paris 1953)
2. Aristotle : *The Works of Aristotle*, translated into English.
الترجمة الإنجليزية لمصنفات أرسطو ــ طبعة Oxford تحت إشراف W.D. Ross ترجمة *Métaphysica* — W.D. Ross
3. Baladi, Naguib : *Valeur du Passé* (P.L.F. éd. Mars 53)
4. Bréhier, Emile : *Transformation de la Philosophie Française* (Flammarion, Paris 1950)
5. Boutroux, Emile : *De la Contingence des lois de la Nature* (Librairie Félix Alcan, 9ème éd., Paris 1921)
6. Campbell, Robert : *Jean-Paul Sartre, ou une Littérature Philosophique* (éd. Pierre Ardent, Paris 1945)
7. Crouzet, Maurice : *Histoire Générale des Civilisations* Tome VII — L'Epoque Contemporaine (P.U.F., Paris 1959)
8. Duhem, Pierre : *La Théorie physique, son objet et sa structure* (Chevalier et Rivière, Paris 1906)
9. Fribourg, André : *La Victoire des Vaincus* (Editions Denoël — 8ème édition, Paris 1938)
10. Gide, André : *Romans, Récits et soties, Oeuvres lyriques* (Bibliothèque de la Pléiade — Librairie Gallimard, Paris 1958)
11. Halbwachs, Maurice : *La Mémoire Collective* (P.U.F., Paris 1950)
12. Hazen, Charles Downer : *Modern Europe* (New York, 1924)
13. Hegel, G.W.F. : *Précis de L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (tr. fran. par J. Gibelin — Vrin, Paris 1952)

14. Höffding, H. : *La Philosophie de Bergson* (tr. francaise par J. de Coussange, Alcan, Paris 1916)

15. Husserl, Edmund : *Ideas - General Introduction to Pure Phenomenology* (translated by W.R. Boyce Gibson, London : George Allen & Unwin Ltd. 1931)

16. Kierkegaard, Sõren Aaabye : *Le Concept de L'Angoisse* (traduction française par Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935)

17. Kojève, Alexandre : *Introduction à la Lecture de Hegel* (Gallimard, 1947)

18. Lachelier, Jules : *Du Fondement de l'Induction* (Librairie Félix Alcan, 1933)

19. Lalande, André : *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, (Librairie Félix Alcan, Paris 1926)

20. Lanson, J. & Tuffrau, P. : *Histoire de la Littérature* Francaise (Librairie Hachette, 1953)

21. Lequier, Jules : *La Recherche d'une Première Verité* (Librairie Armand Colin, Paris 1924)

22. Maurois, André : *Tragedie en France* (New York, 1941)

23. McTaggart, J. McT. E. : *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge 1931)

24. Poincaré, Henri : *La Science et l'Hypothèse* (Flammarion, 1920)

25. Ravaisson, F. : *De l'habitude* (1838, réédité en 1927, Alcan)

26. Valéry, Paul : *Henri Bergson;* in Bergson (Neuchâtel, 1943)

27. Waelhens, A. De : *La Philosophie de Martin Heidegger* (Louvain 1948)

28. Wahl, Jean : *Etudes Kierkegaardiennes* (Aubier, Paris 1938)

29. Wahl, Jean : *Les Philosophies de L'Existence* (Colin, Paris 1954)

30. Wahl, Jean : *The Philosopher's Way* (New-York, Oxford University Press, 1948)

د ــ مصادر عربية ورد ذكرها فى هذا البحث

١ ــ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة

٢ ــ روچيه أرنالديز: الأصول القريبة للوجودية Roger Arnaldez، الكاتب المصرى ــ عدد مايو سنة ١٩٤٧ .

٣ ــ عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة سنة ١٩٤٥) .

٤ ــ هـ . ا . ل . فشر : تاريخ أوربا فى العصر الحديث ــ ترجمة أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع (دار المعارف بمصر ــ الطبعة الثانية ــ القاهرة سنة ١٩٥٣) .

٥ ــ نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد أبريل ويوليو سنة ١٩٤٦ ، الإدراك والخيال ــ الخيال والوجود .

٦ ــ نجيب بلدى : محاضرات الميتافيزيقا ــ بقسم الليسانس الخاصة ، كلية آداب الإسكندرية سنة ١٩٥١ ــ .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف
سنة ١٩٦٣